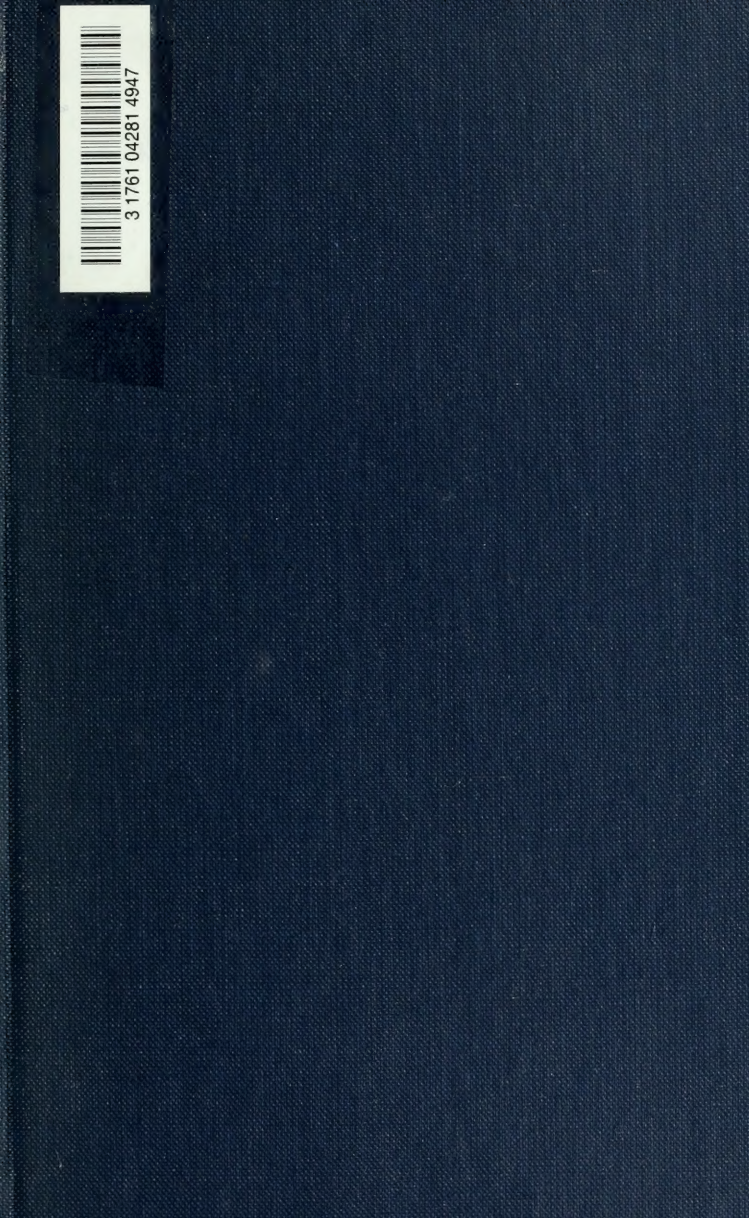
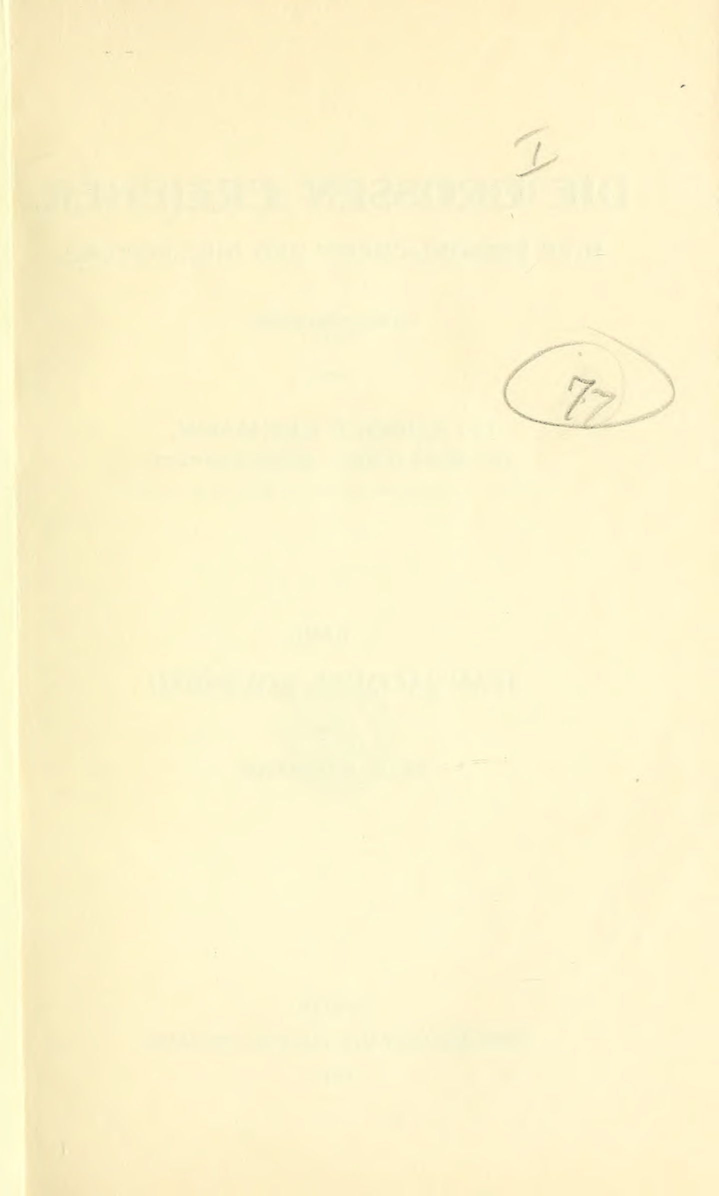

3 1761 04281 4947


I
77

DIE GROSSEN ERZIEHER.

IHRE PERSÖNLICHKEIT UND IHRE SYSTEME.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. RUDOLF LEHMANN,

PROFESSOR A. D. KÖNIGL. AKADEMIE ZU POSEN.

V. BAND.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

VON

PAUL SAKMANN.

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1913.

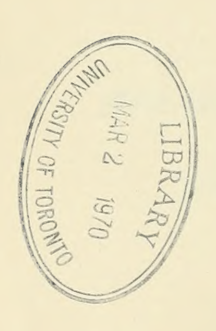
JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

VON

DR. PAUL SAKMANN,
PROF. A. EBERHARD-LUDWIGS-GYMNASIUM IN STUTTGART.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1913.


LIBRARY
MAR 2 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorwort.

Es ist ein Wagnis, über einen Mann wie Rousseau zu schreiben, über den vom ersten Jahr seines Hervortretens an bis zum heutigen, dem Jahr der zweiten Säkularfeier seiner Geburt, so unabsehbar viele und darunter so viele hervorragende Männer das Wort ergriffen haben. Trotzdem glaubte ich, der ehrenden Aufforderung des Herrn Herausgebers, den Rousseauband in dieser Monographiensammlung zu übernehmen, mich nicht entziehen zu sollen. Es ist zwar gerade an Darstellungen der Pädagogik Rousseaus keinerlei Mangel. Allein für eine neue, wenn möglich bessere, schien mir immerhin noch Raum übrig zu sein. Die mir bekannten Referate über *Emile* waren entweder zu summarisch oder sie banden sich zu eng und zu ängstlich an die Form, die Rousseau seinen fertigen Gedanken gegeben hat und in der er, wie er übrigens selbst ahnte, nicht glücklich war. Man wird ihm nur gerecht, wenn man das Starre wieder flüssig macht und seine Ideen in den Prozeß der zugrunde liegenden Erlebnisse hinein verfolgt. So allein darf man hoffen, jede Idee an ihren psychologischen und logischen Ort stellen und einer jeden das ihr gebührende Gewicht zuteilen zu können. Handelt es sich bei Rousseau doch immer um den ganzen Mann, den rätselvollen, der es einem antut und von dem so starke anziehende und abstoßende Kräfte ausgehen, daß er den einmal in seinen Bannkreis Geratenen nie mehr ganz losläßt. Die Leben-

---

*) Für die hier nicht mögliche Auseinandersetzung mit neueren Rousseauforschern darf vielleicht auf ein demnächst erscheinendes Referat des Verfassers über die neueste Rousseauliteratur in Herrigs Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen verwiesen werden.

digkeit dieses Verhältnisses zu seinem Helden, der noch lebendig ist und keineswegs in seinen geschichtlichen Nachwirkungen aufgegangen, sie ist es, die dem Darsteller den Mut gibt, mit seiner Deutung der Probleme hervorzutreten und die ihn hoffen läßt, auch als letzter in einer langen Reihe nicht zu spät zu kommen. Die Spuren des Lernens von den vielen ausgezeichneten Rousseauforschern, an denen gerade die Gegenwart nicht arm ist, und der Förderung durch sie, mag sie nun in Zustimmung oder Ablehnung zum Ausdruck kommen, wird dem kundigen Leser dieser Zeilen doch wohl nicht verborgen bleiben. Eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit fremden Ansichten allerdings war im Rahmen dieser gedrängten Darstellung ausgeschlossen.

Stuttgart, im Oktober 1912.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Rousseaus Seelengeschichte.

Zweiter Abschnitt.

Die Bildung von Rousseaus Gedankenwelt.

1. Der erste *Discours*.

2. Die *Economie politique*.

3. Der zweite *Discours*.

Erster Abschnitt.

Rousseaus Seelengeschichte.

Rousseau gehört in die Reihe der subjektiven Denker, zusammen mit Männern wie Pascal, Kierkegaard, Tolstoi u. a. Seine Gedanken sind kein Studierstubenerzeugnis und sie wurden ihm von keiner Überlieferung in die Hände gespielt. Sie haben ihre Nährwurzeln in seinen Erlebnissen; die Erregungen und Wandlungen seiner Seele sind der einzige Stoff seines Denkens. Wir müssen dem Gang seines inneren Lebens folgen, wenn wir irgend etwas von ihm verstehen wollen.

Auf tiefes, warmes Leben angelegt ist er schon durch Zeugung, Geburt und frühe Schicksale. Er ist ein Kind der Sehnsucht, der Liebe und der Leiden: er kostet der Mutter das Leben. Die Welt und die Zeit, in die er eintritt, die er durchwandert, in die er eingetaucht wird, ist reich, überreich an Motiven von allem Anfang an. Und sie konnten in ihn einströmen durch alle Poren; er war in keine Enge eingehegt, wie andere Kinder. Auf den Grenzmarken des romanischen und germanischen Geistes geboren, hat er in einer Art von Mittelsphäre gelebt zwischen und über den großen christlichen Konfessionen und in einer Mittelsphäre zwischen und über den gesellschaftlichen Schichten und Kasten. Er wurzelt in Genf, nicht so locker, wie man früher meinte, wo man ihn eben als französischen *écrivain* unter anderen französischen *écrivains* behandelte, und nicht so fest, wie uns heute die lokalpatriotische Begeisterung der Genfer oder auch der ihm feindselige klerikale Nationalismus in Frankreich glauben machen möchte. Er ist weniger Genfer als Voltaire Franzose und als Bismarck Preuße war; er ist mehr Genfer als Goethe Frankfurter, als Schiller Schwabe war. Denn, was bedeutet Genf?

Genf ist die alte Zitadelle des kalvinischen Protestantismus und es ist die Republik. Nun lebt in Rousseau etwas vom Protestantismus. Er verleugnet es nie, auch nicht in den

langen Jahren, da er Katholik ist, daß er in einer höheren, freieren, weiter fortgeschrittenen Form der Religiosität geboren und erzogen wurde. Das gibt ihm dereinst in seinem Adoptivvaterland Frankreich seine Überlegenheit über die Katholiken, über die gebundenen, gläubigen und folgsamen Katholiken sowohl, wie über die revoltierenden und frivolen Antikatholiken und Antichristen: Voltaire, Diderot, Dalembert. Aber daneben stehen andere Tatsachen von einem Gewicht, dessen Bedeutung der liberale Protestantismus von heute, der gerne die Kontinuität der Reformation und des modernen Geistes betont, doch wohl verkennt. Rousseau wird dadurch moderner Mensch und Führer der modernen Zeit, daß in seiner Person der Zusammenhang mit dem Altprotestantismus zerbricht. Seine Konfession saß ihm so locker, daß er sie ohne schwere Beklemmungen aufgeben konnte; und wenn er sie später wieder aufnahm, so haben sentimentale und romantische Gefühle mindestens ebensoviel Teil daran gehabt als die Überzeugung. Seine späteren Religionslehrer, die männlichen und namentlich die weiblichen Geschlechts, nähren ihn mit Überlieferungen, die Calvin, und Luther gleichermaßen, ein Greuel gewesen wären. Soviel ist sicher: die Glaubenslehre, die ihm der Kindheitsunterricht suggerierte, hat keine Macht über seine Seele gewinnen können. Und das war mehr ein Segen als ein Fluch, für ihn wie für uns. Es war ein Segen, daß seiner ursprünglichen Natur die Gunst der Stunde zu Hilfe kam. Die Bande, in denen die großen kirchlichen Gemeinschaften die Menschen halten und lenken, sind in diesem frühen achtzehnten Jahrhundert zwar noch nicht rechtlich durchschnitten, aber gesellschaftlich gelockert; ja sie schleifen tatsächlich am Boden, mehr als heute, da sie wieder schärfer angezogen sind. Das gibt einer Seele, die dazu geboren ist, die Möglichkeit, die Urerfahrungen auf denen alles höhere Leben beruht — heiße man es nun Religion oder Philosophie oder wie immer — neu zu durchleben, nun nicht mehr in gebundener, sondern in eigener, das heißt, in wahrer und echter Weise. Was das besagen will, zeigt ein vergleichender Blick auf Pascal. Er ist vielleicht die tiefere der beiden Naturen, jedenfalls die feinere. Aber das Gesetz, nach dem Pascal antreten muß, bestimmt die Kirche, die kirchliche Autorität sowohl, als namentlich die imposante, in herrschgewaltigen Gestalten verkörperte Größe des französischen Pietismus. So

ist das zarte Gewissen gebunden. Welche Qual zu sehen, wie der edle Geist sich winden und drehen muß, um das Erlebte an das Geforderte, das Imponierende anzubequemen! Preisen wir Jean-Jacques glücklich, daß ihn seine Zeit nicht zu so fruchtlosem Bemühen verurteilte!

Genf ist nun weiter der Republikanismus. Dieses zweite Element wirkt stärker, denn es wird nicht, wie das konfessionelle, von der Zeit paralysiert; die Zeit kommt ihm entgegen. Im Geburtsjahr Rousseaus, im Jahr 1712, ist im maßgebenden Land, in Frankreich, die Sonne der angestammten Monarchie längst über den Kulminationspunkt hinabgeglitten, dem Untergang entgegen. Die Monarchie und die Monarchen imponieren nicht mehr, und der Adel auch nicht. Den jugendlichen Genfer aber umwittert ein republikanischer Hauch; das ist das Lebenselement, in dem der Vater, den er liebt und verehrt, sich bewegt und sich bildet. So fühlen die bürgerlichen Kreise um den Vater her. Das lebendige Sinnbild einer freistaatlichen Geschichte sind ihm die altersgrauen Türme und Mauern, die Gassen und Brücken und Festplätze der Stadt, deren Anblick ihm immer wieder, so oft er sie sieht, bis hinein in die trübe Zeit des Alterns und der Krankheit, die Eingeweide bewegt. Das ist nicht das proletarische *ressentiment* des Ketten brechenden Sklaven, von dem Nietzsche phantasiert; das ist ein eher aristokratisch zu nennendes Gefühl der Gerechtigkeit, ein Hochgefühl der Gleichheit im Sinne der Ebenbürtigkeit und Gleichwertigkeit der Rechte und Ehren. Nulli impar! Das ist ein höchst reizbares Bewußtsein der Freiheit und Unantastbarkeit der individuellen Persönlichkeit. Das ist der stolze Bürgersinn, der das Gemeinwesen als s e i n e Sache in die Hand nimmt: Wir sind nie jemands Knechte gewesen! Der Staat sind wir!

Die engste Heimat, das Haus, trägt kleinbürgerliches Gepräge. Warm ist der Kleine eingebettet in den Schoß der Familie; fast ängstlich wird das Hauskind behütet vor dem frischeren Luftzug, den der Umgang mit Schul- und Gassenkameraden gebracht hätte. Ihm selbst war es wohl so und er hat es nie empfunden, welche Bildungselemente ihm mit der fehlenden Spiel- und Lernkameradenschaft entgangen sind. Dieses persönliche Manko erklärt auch, daß ihm später so gar kein Gedanke daran kommt, wie absurd, wie lebens- und naturwidrig im Grund die isolierende Erziehung ist, die er

mit seinem Emil einschlägt. Noch manche andere Schwachheit unseres Jean-Jacques erklärt sich vom Vaterhaus her; z. B. der leichte Stich ins Philisterhafte, der besonders zu Tage tritt, wenn er den poetisch spröden Stoff des idealen Familienmenschen als Dichter besingen möchte oder wenn er das Hohelied vom ehrenfesten, tugendsamen Kleinbürgersmann pathetisch in die Welt hinaustrompeten muß. Auch der Respekt, mit dem sich später der nicht gerade auf Verehrungsgefühle angelegte Mann untertänig und anbiedernd an die Genfer Honoratioren und Pastoren heranmacht — bis ihn dann Erfahrungen abkühlen und nüchterner machen — auch dieser Zug verrät die Herkunft aus der städtischen Kleinbürgerstube.

Im übrigen ist dafür gesorgt, daß im Haus Rousseau das Philisterhafte nicht überwuchert. Ein feiner poetischer Duft umströmt den Knaben, ausgehend von zarten Erinnerungen an die früh dahingeschiedene Mutter, von den Liedern der Tante und der Wärterin; und Vater Isaac ist nichts weniger als ein Spießer. Wenn sein Jean-Jacques ein abenteuernder Vagabund und Rabenvater wurde, so macht sich da nur das Blut geltend, das im Vater rumorte, das diesen aus der Heimat trieb und ihn seine zwei Kinder ohne viel Sorgen der Landstraße preisgeben ließ. Wenn Rousseau ein Träumer wird, so ist die phantastische Leitung durch den geistig angeregten aber direktionslosen, überspannten Vater sicher mitschuldig. Vor allem das Lesen von Romanen in die Nacht hinein bis zum ersten Schwalbenzwitschern — mit dem sechsjährigen! Auch die solidere Lektüre des siebenjährigen, Plutarch, war nicht ganz die geeignete Kost, selbst nicht für ein solches Geniekind. Aber ein Kindheitseindruck war damit gegeben, der ungeheuer tief geht und weit hineinreicht in Rousseaus Mannesleben, ja über Rousseaus Leben und Person hinaus. Das heimische Republikanertum wird verstärkt, es wird ihm ein Zug von Größe, Heroismus, sittlichem Überschwang beigemengt und eines der Ideale, die ihn beherrschen werden, ist damit so gut wie gebildet. Wenn er sich die Gemeinschaft vorstellen will, wie sie sein soll, so trägt sie die Züge der Plutarchischen Antike.

Von dieser Erziehung erklärt der Verfasser des *Emile* in seinen *Confessions,* sie sei die denkbar beste gewesen. Diese Erklärung, die das Staunen herausfordert und die manche zum

Lachen reizt, ist von Wert für uns, an sich und für den Gesichtspunkt, unter dem wir hier unsern Helden zu betrachten haben. Nun wissen wir, worauf es Rousseau dem Menschen und dem Pädagogen ankam und was ihm weniger wichtig war. Sein Erziehungswerk allein für sich könnte in dieser Hinsicht in die Irre führen. Manches nämlich, was dort eine große Rolle spielt, vor allem der klar bewußte Erziehungszweck, die strenge Methode des Erziehenden, fehlt in seiner Kindheit. Das kann ihm also nur wünschenswert sein, nicht unerläßlich. Als das Eine was not ist erkennen wir aus dieser Äußerung, deutlicher als aus dem Buch, das warme Wohlwollen, das das Kind umhegt, die unverkümmerte Freiheit, in der das junge Gemüt nach Herzensneigung sich in seiner Richtung entfalten darf, die Konzentration in der Innigkeit eng persönlicher, vertraulicher Verhältnisse, und — vielleicht — die Abgeschlossenheit von der kalten, falschen, feindlichen Welt.

Das Leben bringt dem Zehnjährigen mit der Trennung vom Vater und der Verpflanzung aufs Land ein neues Glück und damit ein zweites Ideal, das Leben in und mit der ländlichen Natur. Welch ein Sonnenglanz spielt in den paar schlichten Zeilen, in denen er das Pfarrhaus des guten Herrn Lambercier beschreibt, wo die Himbeersträucher aus dem Pfarrgarten in das kühle Studierzimmer hereinwinken und die Bienen den stillen Tag durchsummen. Die Sehnsucht nach diesem Glück, das Heimweh nach den Freuden des stillen Idylls hat ihn nie wieder verlassen.

Doch schon in die ländliche Pension, noch mehr in die folgende Lehrlingszeit von Genf fällt der Schatten von etwas Feindlichem, das aus dem Dunkel seiner Zukunft heraus auftaucht. Eine gefährliche Macht meldet sich in seinem Innern. Der Zufall reizt und mißleitet unnatürlich früh die heiße Sinnlichkeit, die nun Phantasie und Neugierde in ruhelos spürende Bewegung setzt und sich an so manchem weiblichen Reiz immer wieder aufs neue rasch entzündet. Bildet dieses Element im Menschen bei jeder Anlage und Entwicklung das Problem der Probleme, wie später die ernste Erzieherweisheit Rousseaus ganz richtig sieht, so trägt er persönlich damit noch sein besonderes Kreuz mit sich herum. Menschlich wie er ist und zu sein wagt, kann und will er die Augen nicht schließen gegen das sinnlich Schöne und Blühende, Reizende

und Lockende, das ihm im Weiblichen entgegentritt. Im Innern ideal, zartfühlend, schüchtern wie er ist, ist es ihm nicht gegeben, sich in roher Entladung der Begierde von seiner Unruhe zu befreien. Das glückliche Geschenk einer Betätigung der Leidenschaft, in der Sinne, Geist und Gemüt harmonisch sich ineinander schließen, versagen ihm die Götter. Und so hat er die bange Wahl, die nach dem Dichter des Idealismus das Los des Sterblichen ist, die Wahl zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden, in besonderem Sinn immer wieder durchzukosten und trägt tiefe Narbenspuren an sich von jenem Riesenkampf der Pflicht mit dem nicht zu bändigenden Trieb, von dem derselbe Dichter weiß. Aus den Qualen dieser Kämpfe schöpft er dereinst den Mut, diese Narben zu zeigen: Homo sum!

Etwas Feindliches naht auch bald von außen. Um in seiner Sprache zu reden: der Mensch lernt »die Menschen« kennen. Ein ungerechter Bezicht nnd eine barbarische Züchtigung verletzen im tiefsten Innern das weiche Gemüt in seinem Rechts- und Ehrgefühl und im kindlich frohen, liebenden Vertrauen. Aus dem Paradies gestoßen, muß der junge Adam hinaus in das verfluchte Land der grauen, bleiernen Alltäglichkeit. Er, der nur nach innerem Drang sich betätigen konnte, muß ins Joch, muß wieder in der düsteren Stadt morosem Zwang zu unfroher Arbeit sich unterwerfen und wird von brutaler Gewalt zu Boden getreten. Damit hat ihm die Erfahrung ein weiteres Element gegeben, das sich seiner Lebensstimmung bleibend einprägen wird, das Gegenbild seiner Ideale, das Ekel- und Schauerbild der »Gesellschaft«. Gegen diese furchtbaren Stöße ist der arme Lehrlingsknabe zunächst wehrlos. Er sinkt und fällt, und entartet, wie er selbst sagt. Das Schlechte, das in ihn hineingetragen wird, wie wir nach seiner Psychologie sagen müßten, das Schlechte, das — wie es wohl in Wahrheit der Fall war — im Bodensatz der angeborenen Natur aufgerührt wird, kommt zum Vorschein. Er tut erst Bedenkliches: er lügt, er stibitzt, ja es kommt zum Diebstahl, zum Diebstahl unter mildernden Umständen, aber doch zum Diebstahl. In noch Schlimmeres gerät dann später der junge Landstreicher hinein. Von dem bekannten Übertritt des Sechszehnjährigen zur katholischen Kirche im Katechumenenhospiz zu Turin, sehen wir dabei ausdrücklich ab. Denn er verkauft dort, um nicht Hungers

zu sterben, nicht seinen Glauben, sondern nur seine Konfession. Es war auch das etwas, wobei ihm nicht wohl war, und mit Recht nicht. Doch wenn das verächtliche Renegatentum in der Verleugnung der eigenen Überzeugung und im Vortäuschen einer andern besteht, dann gibt es schlimmere Renegaten als den armen Jean-Jacques, und nicht wenige. Aber Schmutziges schließt sich allerdings an: die geschlechtliche Befleckung frißt erschreckend um sich. Abscheuliches läuft mit unter: der lügnerische Diebstahlsbezicht gegen das gute Dienstmädchen Marion im Haus der Gräfin von Vercellis, ein »Verbrechen«, das er mit ewigem Gewissensdruck und mit nie versiegenden Reuetränen büßt.

Es ist ihm nicht wohl im Sumpf, keinen Augenblick, und er findet in sich selber Kräfte, die ihm heraushelfen sollten. Die eine jener Kräfte hatte er — denn wir haben in der Entwicklung etwas vorgegriffen — schon an jenem denkwürdigen 14. März 1728 betätigt. Da wagte er eine Tat, oder wenn dieser Ausdruck zu heroisierend klingt und bei Rousseaus passiv-dumpfem Wesen allerdings unangemessen ist, da vollzog sich in ihm ein Ruck; es geschah etwas Riskantes; ein Schritt, über dem sein älterer Bruder gestorben und verdorben ist. Er geht durch und wird Vagabund, und zwar nicht einer jener poetischen Zigeuner der Goldschnittlyrik, sondern ein ganz ungebundener, ein ziemlich schmutziger. Und doch steht dieser gefährdete junge Mensch über dem Philister, der ihn richtet. Er wagt es doch, nicht zu Kreuz zu kriechen und sich einer unerträglich unwürdigen Lage zu entziehen. Er wagt es doch, seinem Stern zu vertrauen und seine Sache auf sich selbst, es mochte scheinen auf Nichts, zu stellen. Diese Stunde war die Geburtsstunde seines autonomen Individualismus. Damit sind wir dem dritten der Ideale begegnet, die ihn durchs Leben geleiten.

Aber noch vorher, im qualvollen Lehrlingskerker, entdeckte er zu seiner Befreiung und Erhebung ein weiteres ideales Element in seiner Natur, ein viertes, wenn wir einmal so zählen wollen: Über den zweifelhaften Büchern einer Leihbibliothek, die seine Lesewut verschlingt, tut sich ihm die Türe in eine ideale Phantasiewelt auf, in die er zu seinem Trost nun flüchten kann, so oft das Leben ihm nachtet, und in der er die Freuden zu erhöhen vermag, die die äußere Welt ihm schenkt. Denn auch sie schenkt ihm nun wieder

etwas; vor allem die geliebte Natur, an der er auf seinen Wanderungen neue Seiten entdeckt, die das Idyll von Bossey ihm noch nicht geoffenbart hatte: das Freie, Große, Gewaltige, Majestätische; die Welt der Berge, die die Seele weitet.

Erlösen freilich kann die Natur den Menschen nicht; erlösen kann auch der Mensch sich selbst nicht. Zu diesem Zweck schickt ihm Gott gute Menschen auf seinen dunklen Weg. Ein guter Mensch ist jener priesterliche Menschenfreund, der Mann des Friedens‹, der ihn mit sanfter Hand vom Abgrund wegzieht und dem er dafür im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars mit der Unsterblichkeit gelohnt hat. Er hat ihn vor dem geistigen Tode errettet, vor dem Untergang im Sumpf bettlerhafter Gemeinheit oder in der Erstarrung des Menschenhasses und der Menschenverachtung, vor der Verzweiflung am Glauben an das Gute. Er gibt ihm den Glauben an sich selbst wieder, die Freude an sich und die Achtung vor sich, indem er das stolze, ja hochmütige Selbstbewußtsein des jungen Vagabunden nicht etwa bricht oder durch Hohn demütigt, sondern pflegt durch Läuterung und Verinnerlichung. Er streut in sein Herz die ersten Samenkörner jener ernsten, milden, weisen Lebensbetrachtung, die ihm, man kann nicht sagen zum Heilmittel wird — sein Fall war unheilbar —, aber zum Balsam für den Riß, der früh und spät sein Gemüt und Leben zermartert; für den Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen dem Menschen und den Menschen, zwischen dem guten Herzen und der argen Welt. Inhaltlich ist die Weisheit des Vikars nichts Originales; es ist der Moralismus der Aufklärung, fast trivial gewordene sittliche Erbweisheit der Jahrhunderte, und doch mutet sie so wunderbar frisch und lebendig an, weil sie, durch das Erleben einer Persönlichkeit hindurchgegangen, charakterbildend und seelengestaltend wirkt auf den Jünger.

Ein guter Mensch ist jene zweifelhafte abenteuernde Frau, bei der der Unstete ein warmes Nest findet, die Baronin von Warens, seine Gönnerin, seine Erzieherin, seine Mama, seine Geliebte. Ihr dankt er es, daß er nicht sterben mußte, ohne sich an dem Sonnenschein erwärmt zu haben, den Schönheit und Liebreiz, froher Sinn und sorglos behagliches Genießen über das Leben zu breiten vermögen. Manches, was in ihrem Haus zu lernen war, war von untergeordnetem Wert

und war doch auch nicht ganz verloren: die Eingewöhnung in die feineren Formen der Sitte der vornehmen Welt; die Einführung in die Lebenserfahrung und Weltkenntnis, mit der die mitteilsame Dame, die Frau mit der vielsagenden Vergangenheit, der läßlichen Moral und dem warmen Herzen, nicht zurückhält; vor allem die Berührung und Reibung mit der bunten Welt von funkensprühenden Individuen, Naturen, Köpfen, Charakteren, Originalen, Käuzen, die in diesem Haus der gastfreien Tore aus- und eingehen. So wird Rousseau, der von der Natur auf anderes angelegt ist, auf das Bohren in sich hinein, auf das Sichverbohren in eine Idee, ein feiner Menschenkenner, ein Kenner nicht des Menschen allein, sondern der Menschen. Seine wunderbaren Porträts in den *Confessions* können nach jeder Richtung den Vergleich mit den psychologischen Charakterbildern in Dichtung und Wahrheit aushalten. Was hat der Mann da voraus vor uns verschulten Buchmenschen! — Schwer ist es, das richtige Wort zu finden über die Liebe, die diese beiden Menschen verbindet. Sie ist von seiten Rousseaus so schwärmerisch und zart, so innig aufschauend, wie sonst nur erste Liebe ist. Noch wie er am Rand des Grabes auf sein Leben zurücksieht, erkennt er in dieser Frau fromm und ergeben sein Schicksal. »Dir verdank ich was ich bin!« Wie dann aber die mütterliche, geschwisterliche Freundin den jungen Novizen einweiht in das Geheimnis der Sinne, wie es zu dem abscheulichen Zusammenleben zu Dritt kommt, welche schrille Disharmonie in dem poetischen Zauber jener Tage! Rousseau selbst hat die Empfindung und findet das Wort dafür, das nicht zu furchtbar ist: Inzest. Wer kann sagen, welchen Anteil das verhängnisvolle Tun der Frau an so manchem Peinlichen in Rousseaus späterem Leben hat, an der Befleckung durch unwürdige Verbindungen und an der bösen Fähigkeit, in unreinlicher Atmosphäre zu verweilen. Viel schon, ja wunderbar ist es, daß das sittliche Urteil sich unverwirrt und unbestochen aus solchen Zuständen zu retten vermag.

Nun tritt nach manchem Irrelichtelieren hin und her eine Pause der Ruhe und Sammlung ein im Leben unseres jetzt 26jährigen Helden, die zugleich einen Abschluß in der Periode seiner Bildung bedeutet. Es sind jene frischen, frohen Morgenstunden des Geistes in der ländlichen Frühlingsstille im Weinberghäuschen der Charmettes bei Chambéry. Die

Stätte ist eingeweiht für alle Zeiten. Da Rousseau überhaupt und der *Emile* im besonderen nicht zu verstehen ist ohne das, was da vorging, so verweilen wir hier einen Augenblick. Er ruht genießend hingegeben am sanften Busen der Natur, die sich ihm hier wieder, nur voller, reicher als in Bossey, erschließt mit allen Reizen ländlicher Einfalt, Stille und Feierlichkeit. Und er kehrt wieder bei sich ein, mit ernstem Sinn: er hat dem Tod ins Auge gesehen und glaubt, er sei von ihm gezeichnet. Das treibt ihn zu einer Auseinandersetzung mit sich selbst, mit seinem Gott. Das Memento mori nötigt ihn zur Bildung einer Religion, seiner Religion. Und nun zeigte sich, wie wertvoll es war, daß bei ihm, wie bei der merkwürdigen schönen Sünderin an seiner Seite, das Leben die Suggestion des Katechismusunterrichts verwischt und der religiösen Überlieferung das Konzept gründlich verrückt hatte. Denn wohl melden sich jetzt, besonders durch asketische Lektüre angeregt, die alten furchtbaren Gedanken von Gericht und Hölle. Und gewiß machten sie ihm in seiner Zeit noch ganz anders zu schaffen als uns in unserer Zeit. Liegt doch zwischen ihm und uns der Prozeß einer stillen, sachten Wandlung der großen Religionsgemeinschaften, in dessen Verlauf gerade diesen Gedanken die Klauen und Zähne ausgezogen wurden, so daß sie in der Praxis, jedenfalls in der Praxis des Protestantismus aller Richtungen, nur noch rhetorisch und im übertragenen Sinne verwendet werden. Und trotzdem zwingen diese damals noch mächtigen Gedanken den Jüngling nicht auf die Knie. Wohl fallen auch ihn die Gefühle der Sündenangst und der Ewigkeitsfurcht an, aber er erwehrt sich ihrer, nicht in Leichtsinn und libertinistischer Frivolität, sondern in allem Ernst der Wahrhaftigkeit. Er will sich nun einmal nach keiner Schablone modeln. Weder die Macht der Gewohnheit und Tradition, noch die Ehrfurcht vermögen ihn dazu. Und er hat Ehrfurcht: man höre nur, wie er über die großen Jansenisten redet. Er wagt zu sein, wie er sich fühlt. Und er fühlt sich nicht schuldlos, noch weniger tugendhaft, aber auch nicht schlecht und grundverkehrt, nicht erbsündig, sondern im innersten Kern trotz allem — gut. Das ist der größte Sieg, den sein positiver Individualismus errungen hat.

Während er so mit sich und seinem Gott ins Reine kommt, erwacht merkwürdig spät, und allerdings auch nur

auf kurze Zeit, ein neuer Trieb in ihm. Machtvoll meldet sich in ihm der Hunger, der Heißhunger des Geistes, der rein theoretische Trieb zur Erkenntnis. Veranlaßt durch seinen Kampf gegen Ausartungen und unechte Auswirkungen dieses Triebs, hat er später nicht übel Lust, ihn als ursprünglichen, wenigstens als typisch menschlichen Trieb zu leugnen. Aber er hat ihn damals doch stark empfunden. »Die Freude am Lernen bildete einen großen Teil meines Glücks, an dem Reiz des Lebens, dessen Wert ich so wohl erkannte«. So war es ihm möglich, die Gesetze der Entfaltung dieses Triebs richtig zn beschreiben. Hier halten wir zunächst das eine fest, als ein schönes Zeugnis für die volle Menschlichkeit Rousseaus, für die Vollständigkeit sozusagen seiner geistigen Organisation im Gegensatz zu einer gewissen Verengung und Verkümmerung des späteren Theoretikers: Er hat doch auch einmal in seinem Leben das Bedürfnis gefühlt, nicht immer bloß in sein Ich sich zu verbohren oder in seinen Gott sich zu versenken, sondern auch über die Welt sich auszubreiten, sich ein übersichtliches, klares Weltbild zu verschaffen. Das tut er in autodidaktischen Bemühungen, bei denen es nicht abgeht ohne Irrwege, Umwege und allzu steile und mühselige direkte Wege, die er uns sehr anschaulich und sehr ehrlich in den Bekenntnissen schildert. Halten wir den Bericht der Bekenntnisse mit den Theorien des *Emile* zusammen, so erkennen wir deutlich den Grundstock der Wahrheiten, die der Ertrag dieser *loisirs studieux* waren. Wir können sie kurz etwa so zusammenfassen: der Hunger nach geistiger Nahrung und die Freude am Lernen ist das A und O alles Lernens. Von den geistigen Schätzen gilt, daß man nur das selbst Erworbene besitzt. Nur wenn jeder Schritt hellen Auges und mit klarem Verständnis gemacht wird, ist der Fortschritt im Erkennen solid. Endlich: wie die menschlichen Wissenschaften kein Konglomerat sind, sondern ein Organismus, so ist alles Erkannte erst dann unser eigen, wenn wir Zusammenhang darin gestiftet haben. Man kann nur bedauern, namentlich für die Pädagogik Rousseaus, daß er diese fruchtbaren Wahrheiten, die er entdeckte, nicht weiter entwickelte durch Erprobung, Anwendung und Verknüpfung. Aber wir müssen uns mit der Tatsache abfinden, daß er in seinem Studiengang verhältnismäßig bald erlag, sei es, daß die Wanderung ohne Führer in der Tat an sich zu schwer war, sei

es — so meint er selbst — daß er keinen Studierkopf hatte; was etwa besagen will, daß es ihm bei seinem mächtigen Drang zum emotionalen Spintisieren unmöglich wurde, die Richtung auf das rein Objektive einzuhalten.

Doch nun kommt — mit der Trennung von Frau von Warens — für unsern Jean-Jacques die Zeit, da er in Bahnen einbiegt, wie sie wohl auch ein anderer wandelt. Er fühlt Talent in sich und er muß etwas werden in der Welt. Ein junges Talent in Frankreich muß nach Paris, und wer es im alten Regime zu etwas bringen wollte, mußte die große Welt erobern und die Gunst schöner Frauen. Also hinein in jene Welt, deren Zauber doch auch auf ihn wirkte, mehr als er sich später gestehen mochte. Da er selbst seinen *charme* hat, so hat er auch Erfolge aller Art, musikalische, literarische, mondäne. Die Rolle, die er ohne eigentliche Leistungen doch spielen durfte in diesen Kreisen, ist ein Zeichen dafür, daß die vielgeschmähte Adelsgesellschaft des bourbonischen Frankreich eine recht feine Witterung für den Geist hatte. Im ganzen ist es doch ein Auf und Ab und es geht nicht ab ohne die bitteren Erfahrungen von »des Mächtigen Druck, des Stolzen Mißhandlungen, der Schmach, die Unwert schweigendem Verdienst erweist«. Jedenfalls: Fuß fassen in dieser Welt wie ein Voltaire, das kann er nicht und das mag er nicht. Nie kommt ihm in Paris der Augenblick, zu dem er sagen möchte: Verweile doch! du bist so schön. Recht verwunderlich treibt er sein Wesen in jener Pariser Zwischenzeit zwischen seiner Jugend und den Jahren, da er sich gefunden hat. Er verbindet sich mit Therese, der Wirtshausbekanntschaft, die gerade zur Not noch lesen und schreiben konnte. Freilich, wir wissen es ja, die Wege des Genius sind überhaupt wunderbar bei der Wahl von Lebensgefährtinnen; und wenn später der Alternde Therese für den einzigen Trost seines Lebens erklärt, was wollen dann wir sagen! Aber Therese und Familie! Es aushalten können unter einem Dach mit einem ordinären Weibe wie die Mutter Levasseur! Und dann das ewig Rätselhafte: daß er seine Kinder, wie sie nacheinander erscheinen, fünf im ganzen, alle ins Findelhaus fortspediert: Diese Schandtat, die sein Leben vergiftete, für die er ja im Lauf der Zeit sieben Gründe der Entschuldigung zusammenbringt, von denen natürlich keiner der rechte ist, eben weil es sieben sind! Das Geheimnis, das er selbst nicht

verstand, wird auch für uns nie ganz zu lichten sein. Man kann an das Blut des Vaters denken, das sich regt, des Vaters Isaac, der seinem lieben Jean-Jacques ja auch ein recht seltsamer Vater war. Oder man mag sich daran erinnern, daß Menschen wie Rousseau ihren Dämon haben, ihren Dämon, mit dem sie allein sein müssen.

Wir haben aus dieser Zwischenzeit nur wenig Dokumente von Rousseaus Geist. Das Wenige, das wir haben — einige poetisch herzlich schwache, aber psychologisch ungemein interessante Episteln — zeigt deutlicher als die *Confessions* die innere Haltlosigkeit und das Schwanken eines Mannes, der dazu geboren ist, er selbst zu sein und der es doch treiben muß oder treiben will, wie die andern es treiben. Da er sich selbst verloren und noch nicht wiedergefunden hat, so weiß er nicht, wie er sich zur Welt stellen soll. Das rauhe heimische Republikanertum, über dessen stolze Wogen schon viel glättendes Öl gegangen war im läßlichen Haus der Warens und in den lebenslustigen Honoratioren-Zirkeln von Chambéry, ist jetzt vollends kaum etwas anderes mehr als eine unbequeme Erinnerung, und das plutarchische Ideal, das ihm entspricht, erscheint ihm nun als ›leere Utopie‹. Ja, wir bekommen hier einen Rousseau zu sehen, der den Luxus besingt und die Lyoner Seidenindustrie: ›*Célébrons plutôt l'innocente industrie Qui sait multiplier les douceurs de la vie!*‹ Seinem Individualismus wird es recht sauer, den Nacken aufrecht zu erhalten in dieser Welt der Protektion, die wir das *Ancien Régime* heißen. Die Abhängigkeit von den Großen, ohne die es nicht geht und die ihm so schwer zu schaffen macht, bleibt von da an der schwache Punkt in Rousseaus Lebensführung. Recht hart setzen die versucherischen Reize des mondänen Treibens seiner Sittlichkeit zu, wie sie ihm seine edlen priesterlichen Führer nnd Freunde einst ins Herz gepflanzt und wie er sie in ernsten Studien als Schüler der Stoa in sich gepflegt hatte. Zwar geht auch aus diesen Gedichten, wie aus manchem schönen Zug seines damaligen Lebens, deutlich hervor, daß er gegen die meisten Gefahren der Welt gefeit ist und bleibt. Geld, Ehre, Macht, Stellung und was sonst den Streber lockt, läßt ihn kalt. Aber ach! das leicht entzündliche Herz! Da sitzt er oft wie ein rechter Herkules am Scheideweg der Tugend und der Wollust, da steigen merkwürdige Fragen und Seufzer in ihm auf. Ist am

Ende alle Tugend eine Utopie! *O sagesse, aimable chimère, douce illusion de nos coeurs!* Er wird der Mann des Kompromisses: *Rien ne doit être outré, pas même la vertu!* Er, der sich kurz darauf zu Brands Grundsatz bekennen wird: Alles oder nichts!

Zweiter Abschnitt.

Die Bildung von Rousseaus Gedankenwelt.

1. Der erste Discours.

Als er in den Oktobertagen des Jahres 1749 auf der heißen Landstraße zu seinem in der Vincenner Festungshaft sitzenden Freund Diderot wandert, fällt sein Blick auf die von der Akademie zu Dijon gestellte Preisfrage: *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à epurer les moeurs.* Die Bedeutung der Renaissance für den sittlichen Fortschritt der Menschheit, würden wir heute sagen, und so hätte schon ein Voltaire die Frage angefaßt; sein *Essai sur les moeurs* ist seine Antwort. Rousseau, der nicht historisch denkt, hört überall das Prinzipielle heraus und fühlt sich aufgefordert zum Nachdenken darüber, ob Wissenschaft und Technik, ob Komfort und Ornamentalkunst die Kraft haben, uns Menschen besser und glücklicher zu machen. Die Wirkung dieser Frage auf ihn schildert er bekanntlich in den Bekenntnissen und im zweiten Brief an Malesherbes (1762), so wie Religionshelden ihre Visionen und Erleuchtungen schildern. In der Debatte, die sich an seine Arbeit anschließt, sagt er freilich einmal, sein *Discours* sei die reife Frucht einer langen und tiefen Meditation über die Erfahrung. Es ist töricht darin einen Widerspruch zu sehen. Die letztere Äußerung bezieht sich auf den Inhalt seiner Gedankenentwicklung, die erste auf die Form der letzten Entscheidung und Erhellung im Bewußtsein, die bei Rousseau, nicht bloß in diesem Fall, enthusiastischer Art ist. Es ist bei Pascals Bekehrung genau dasselbe. Empfangen, im Mutterschoß getragen und genährt sind seine Ideen schon lange; wie sie ans Licht der Welt gelangen, das bedeutet für ihn, der sie hegt, doch immer eine Krise. Die feurig flüssige Substanz, die im tiefen Innern brodelt, bricht in gewaltiger Eruption sich Bahn durch die Rinde der Welt.

Was ist der Inhalt des *Discours?* Man lasse sich hier wie sonst — es gilt das namentlich auch vom zweiten *Discours* und von *Emile* — nicht durch die Fragestellung irreleiten, die Rousseau vorlag und auf die er einging zum Schaden seiner Sache. Denn sie verschob ihm sein Konzept, ihm der nie hören konnte, was andere fragten, und der sich immer nur von der Seele sprechen mußte, was ihn selbst bewegte. Aufs Konto dieser ihm zugeschobenen Fragestellung müssen wir die seminaristenhaften Argumentationen setzen, überhaupt die schulmäßige Ausführung des Themas nach Art eines: Quod erat demonstrandum! die ganze ›Mediokrität‹ der Schrift, die er später im Avertissement so freimütig eingestanden hat. So muß er sich an dem Erweis des verschrobenen Satzes abmühen: Es wäre alles gut gegangen, wenn nur Wissenschaft und Kunst nicht gekommen wären; und in der Debatte muß er dann — er tut es mit anerkennenswerter dialektischer Gewandtheit — die Folgerungen abwehren, die ihm die Gegner daraus ziehen. All diese Rhetorik verdeckt nur das, worauf es ankommt, die Anschauung, die ihm am Herzen liegt.

Es sind wie immer Bilder, die er schaut, antithetisch nebeneinander gestellt, und die er deutet: Seht hier die Welt, in der es euch wohl ist und auf die ihr stolz seid: wie häßlich! Seht dort andere Welten, andere Zeiten: wie schön, wie ideal! Die Welt, mit der Rousseau ins Gericht geht, ist die bourbonische Kultur Frankreichs, deren Apotheose eine der Lebensaufgaben Voltaires war, und von der noch Talleyrand sagte, wer nicht vor 1789 gelebt habe, kenne nicht die *douceur de vivre.* So stellt ihn Rousseau vor uns hin, nicht den Gelehrten oder Künstler, wie sein Thema nahelegen würde, sondern den mondänen Rokokomenschen der Pompadourzeit mit der hochentwickelten Kunst seiner Geselligkeit. Er zeigt seine gewinnenden Züge: seine liebenswürdige Verbindlichkeit, das nie versagende zuvorkommende Wohlwollen, die geschmeidigen Umgangsformen, die das Zusammenleben so leicht und frei gestalten, das ästhetische Feinempfinden, das sittliche Taktgefühl. Aber ihn besticht dieser Glanz nicht, ihm erregt er die Galle und den Ekel. Denn im Grund ist diese Kultur nicht echt, und mit und in ihr verkrüppelt der Mensch. Sie ist nicht echt: Ist doch der Egoismus nur verhüllt, nicht überwunden; man möchte anders scheinen als

man ist. Und sie saugt dem Menschen das Mark aus den Knochen: Sie raubt ihm Kraft, Größe, Freiheitssinn, Sittenreinheit, Eigenart. Die gerühmte *douceur* ist Charakterschwäche; sie ist einem Blumengewinde gleich, das Sklavenketten verhüllen soll. Und nun richten sich vor seinem schwärmenden Auge die Gegenbilder auf. Den von Luxus und Wollust entnervten Zierpuppen von Versailles, diesen vaterlandslosen Knechtseelen tritt der kriegerisch kräftige Grieche der Heroenzeit entgegen, der stolze, von Patriotismus durchglühte citoyen der idealen römischen Republik und in ihrem Gefolge alle die tüchtigen, unverbildeten, substantiellen Primitivmenschen, der rauhe Skythe, der tugendhafte Altperser, der keusche Germane, der biedere Schweizer. »O Rom! o Fabricius! o Sparta! Ja, was gäbet ihr feilen Lobredner der modernen Kultur darum, daß dieses fatale Sparta nicht existiert hätte! Wenn ihr mir eure Losungsworte: Bildung, Kultur, Gesittung! entgegenhaltet, so rufe ich immer nur: Wahrheit, Tugend«. Und das heißt für ihn: primitive Einfalt, kernhafte Tüchtigkeit. Das ist der Grundakkord des *Discours,* und so muß man ihn lesen als Gegenstück zu der *Vision de Babouc,* in der gerade zur selben Zeit Voltaire die Bilanz der Zeitkultur zieht, um ihr das leicht ironisch gefärbte, im Grund aber sehr wohlwollende Zeugnis auszustellen: *Tout est passable.*

Ein zweites Motiv, das ihm durch die Fragestellung der Preisaufgabe in die Hände gespielt war, und das freilich auch einem Element in seiner Natur entsprach, war das einer gewissen sokratischen, zynikerhaften Geringschätzung des Wissens, ja des ihm zu Grunde liegenden Erkenntnistriebes. Damit sind wir weit entfernt von der Bildungsfreudigkeit der schönen Tage in den Charmettes, aber so war er nun im Lauf der Jahre geworden. Auch hier stehen antithetisch geschaute Bilder einander gegenüber. Auf der einen Seite das tintenklecksende saeculum der Papierschmierer, die gewandten Salonschwätzer, die feministischen Schöngeister, die skeptisch-ironischen Philosophen, aber auch die wirklichen Gelehrten und Forscher; auf der anderen Seite die um Bildung und Wissen unbekümmerten Kraft- und Tatmenschen. In seiner Antwort an Stanislas, den König von Polen, führt er die Antithese auch auf dem Gebiet der Religion und Religionsgeschichte durch und stellt den spitzfindigen, rechthaberischen Theologen,

diesen Vorläufer des skeptischen Philosophen, dem einfältigen, demütigen, opferbereiten, primitiven Herzenschristen gegenüber. Nur daß noch nicht recht heraustritt, weil er es selbst noch nicht weiß, ob die gepriesene Dumpfheit mehr die primitive Unwissenheit oder die docta ignorantia, die *ignorance raisonnable* des durch das Wissen durchgeschrittenen Denkers ist.

Ebensowenig ist er seiner Meinung sicher in einer anderen Frage; und das ist der wunde Punkt des ganzen *Discours*. Dieser Diagnostiker unserer Kultur weiß nicht, worin er die Ursache unserer krankhaften Entartung zu suchen hat. Im Erwachen des fatalen Erkenntnistriebes? Ihn macht er wohl manchmal verantwortlich. Ganz sein Ernst ist das doch nicht. Das verraten gewisse Äußerungen in der Debatte, wo er einen anderen Kausalzusammenhang der einreißenden Verderbnis konstruiert. In der Replik gegen Stanislas wird die Genealogie von Sünde und Übel so bestimmt: Quelle alles Übels ist die Ungleichheit mit der Kluft zwischen Reichtum und Armut. Mit dem Reichtum ist Luxus und Müssiggang gegeben, die den Nährboden für Kunst und Wissenschaft bilden. Und ebenso, nur noch leidenschaftlicher, in der Antwort an Bordes: Wo sollen denn die Laster gewesen sein vor der Erfindung der scheußlichen Worte: Mein und Dein, Herr und Knecht!

Und noch unsicherer schwankt er in der praktischen Schlußfolgerung, die nicht, wie es jenem ersten Kausalzusammenhang logischerweise entspräche, auf den herostratischen Vorschlag einer Zerstörung aller Bildung hinausläuft. Nein, die Bibliotheken sollen nicht verbrannt, die Gymnasien und Akademien sollen nicht geschlossen, das Gut der Erkenntnis soll uns erhalten, es soll sogar noch viel mehr fruchtbar gemacht werden als bisher. Nur der unnötigen und schädlichen Ausdehnung des Wissens auf immer weitere und weitere Kreise, in immer tiefere und tiefere Schichten soll Einhalt getan werden. Das popularisierte Wissen ergibt Halbbildung. Die Erkenntnis soll ein Vorrecht der königlichen Geister wie Bacon, Descartes und Newton bleiben; so soll sie dann aber auch an die Seite der Herrscher treten in der Lenkung der Völker. Könige Philosophen, Philosophen Könige — in dieses platonische Motiv klingt der bilderstürmerische *Discours* aus. Sagt er so, weil er vor den

eigenen Konsequenzen erschrickt? Sonst ist das nicht seine Art. Er hat wahrlich den Mut der verwegenen Paradoxien in reichem Maß. Nein, er sieht nur noch nicht klar; er weiß noch nicht sicher, was er will. Er ist noch nicht Reformator, noch nicht Erzieher. »Ich diagnostiziere die Krankheit. Mögen andere die Arznei suchen!« Sicher ist ihm nur die Stimmung, die wesentlich romantischer Art ist: *Regret,* Sehnsucht, Hinausschauen, Zurückschauen nach etwas Verlorenem, ob unwiederbringlich Verlorenem? ob wieder zu Erringendem? — er weiß es selbst noch nicht: Das schöne Ufer, von dem unser Lebensschifflein ach! so rasch, ach! so unaufhaltsam hinweggleitet; die edle Einfalt der guten alten Zeit, die Urzeit des Paradieses. Wie sich dann der romantische Gefühlsdrang etwas legt, kommt ein pessimistischer Quietismus zu Tage, der in der Praxis so ziemlich alles beim alten lassen will: Ein Volk, das einmal vom Verderben infiziert ist, kommt nie mehr zur Tugend zurück. Da gibt es kein Heilmittel mehr, höchstens noch eine große, furchtbare Revolution kann helfen, die man aber unmöglich vorhersagen kann, die man nicht einmal herbeiwünschen darf.

In der Debatte ist der wichtigste Ertrag der, daß ihm über dem Hin- und Herreden mit den Gegnern auf einmal die Grundwahrheit seines späteren Systems aufgeht; wir sind gleichsam Zuschauer bei diesem interessanten Augenblick seiner Gedankenentwicklung. Einer der Gegner, der Akademiker Bordes, verrät das tiefste Geheimnis der gegnerischen Position. Es ist die *pensée de derrière la tête* auch Voltaires: der nackte Mensch, der Mensch der Natur ist häßlich und schlecht; die Kultur ist das Kleid, das uns seinen Anblick erträglich macht. Die Menschen könnten nicht miteinander umgehen, wenn sie sich zeigten, wie sie sind. Da horcht Rousseau auf. Der Mensch von Natur schlecht? Das ist ein großes Wort. Das müßte erst bewiesen werden. Ich habe das Glück, anders zu fühlen; ich glaube, daß er von Natur gut ist. Noch im *Discours* selbst las man es anders: die Menschen — und zwar ohne Ausnahme — sind *pervers.* Diese Entdeckung erfüllt ihn mehr und mehr mit Selbstgefühl. Möge man immerhin seine Strafpredigt mit den Auslassungen der Deklamatoren (er meint die Prediger) zusammenwerfen, die »hundertmal dasselbe auch gesagt haben«. Es ist doch ein Unterschied: Sie deklamieren und ich diagnostiziere. Vor

allem aber: Ich habe die trostreiche, wertvolle Wahrheit ans Licht gebracht: Alle diese Laster kommen nicht dem Menschen als solchem zu, sondern nur dem irre geleiteten Menschen *(à l'homme mal gouverné).*

Ziehen wir das Fazit aus diesem Erstlingswerk. Gegen eine Zeit, der in tändelnder Geselligkeit und in mattem Kulturästhetentum aller tiefere Gehalt abhanden gekommen ist, erhebt sich der Ernst der Gesinnung in Entrüstung und Verachtung und in Begeisterung, der Begeisterung für Männlichkeit und Größe. Der Eindruck, den die Schrift machte, war groß, und es ist oberflächlich, ihn allein im Ästhetischen, in Form und Stil zu suchen. Der Stil ist der Mensch. Daß die Begeisterung echt war, das zeigen am besten die Früchte. Das Pathos der Revolution, und zwar nicht bloß das falsche Pathos der Deklamatoren auf den Rednertribünen, sondern auch jener Wille zum Ungeheuren im Tun und Leiden, ohne den es keine Revolutionen gibt, ja auch der Todesmut der republikanischen Soldaten auf den Schlachtfeldern hat in dieser Stimmung eine seiner Quellen. Und diese Wirkung ist nicht zufällig; denn hier hat ein tiefer Mensch begonnen, sich selbst wieder zu finden. Nach langer Selbstentfremdung und Zerstreuung in der Welt steigt Rousseau in den Schacht seines eigenen Wesens hinab und holt die idealen Elemente seiner Natur herauf, zunächst die mit den Kindheitserinnerungen, Genf und Plutarch, verknüpften.

Unvereinbar mit dieser Auffassung jener Stunden ist die Lesart, die Diderot und seine Myrmidonen darüber geben, und über die man nicht, wie es sich eigentlich gehörte, zur Tagesordnung übergehen kann, weil sie immer wieder, besonders bei französischen Kritikern Rousseaus, ihre Rolle spielt. Danach wäre der erste *Discours* ein literarisches Sensationsstückchen, zu dem sich Rousseau, der mit einer akademischen Banalität antworten wollte, die Idee von Diderot soufflieren ließ. Und das einzig Originale wäre, daß Rousseau die Diderotsche Bosheit, das heißt die suggerierte Antwort Nein auf seine Preisfrage, todernst nahm und sich für die Zukunft zum Don Quijote dieses Fündleins machte. Damit straft man Rousseaus Darstellung Lügen, die doch wohl den Stempel der Wahrheit an der Stirne trägt, und man setzt voraus, daß ein Mann von Rousseaus Eigenart und Schicksal nur durch fremden Antrieb sich davon hätte abhalten lassen, zu denken

und zu fühlen wie der alte Voltaire. Aber auch die Psychologie hat ihre Logik, der man nicht ungestraft ins Gesicht schlägt. Das Körnchen Wahrheit an Diderots Unterstellung läßt sich unschwer aus dem ermitteln, was Rousseau selbst über Diderots Einwirkung auf den zweiten *Discours* sagt. Es wird beim ersten ebenso gewesen sein. Diderot, der gerne mit Sprengstoffen spielt, entdeckt zu seinem Vergnügen, daß das Licht, das seinem Freund aufgegangen ist, auch ein Feuer ist, das brennt. In diesen revolutionären Brand bläst er mit vollen Backen hinein: hat er doch seine Freude dran.

Doch der *Discours* drängt über sich selbst hinaus. An zwei Punkten muß ein Fortschritt in der Entwicklung einsetzen. Das theoretische Denken, das aus seiner Leidenschaft herausgeboren wird, ist noch schwankend und unsicher und noch dringender wartet ein praktisches Fragezeichen auf Antwort. Die Klippe taucht auf, die immer bedenklich ist für die Idealisten der mächtigen Gefühle und der großen Worte. Es soll ihnen die Tat entsprechen, natürlich nicht bloß der honette Lebenswandel im allgemeinen, sondern die bedeutende Tat. Es gereicht Rousseau zur Ehre, daß er, im Gegensatz zu so vielen Idealisten und Pathetikern, diese Anmutung fühlt, und daß ihn der Hinweis auf den Mangel an Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis in seiner Person ganz besonders nervös macht. Er sucht Ernst zu machen. Aber in der Art, wie er das tut, kommt nun das Unechte und Schauspielerhafte, das leider auch in ihm war, ungut heraus. Auszeichnen kann man sich durch Ernst nur damit, daß man seiner Idee ein Opfer bringt, sich zum Opfer bringt. Darin behält das Christentum ewig Recht. Aber auf das Martyrium, das man doch auch im 18. Jahrhundert haben konnte, wenn man wollte, läßt es Rousseau vorläufig nicht ankommen. Er inszeniert vielmehr das, was er seine persönliche Reform nennt. Sie besteht in einer Kostümveränderung in der Richtung aufs Einfachere, auch etwas aufs Kapuzinerhafte (die Vernachlässigung des Rasierens und des Kämmens der Perücke bei Hofempfängen gehört zum letzteren); ferner in einem eigenen neuen Ton, den er annimmt, dem der rauhen, bärenmäßigen Tugendhaftigkeit, diesem Tone, der, namentlich in seiner Verbindung mit dem als Rückstand gebliebenen provinzlerhaften Komplimentierwesen, viele Rousseaubriefe so

unausstehlich macht: Liest man nach diesen gespreizten Auslassungen des Naturapostels einen Voltairebrief, so kann der letztere wirken wie ein Trunk aus frischer Quelle. Sodann wird er Einsiedler, allerdings nur ein bißcben und einer, dessen Zelle fortwährend vollsteht von Hofmachern und Bewunderern beider Geschlechter. Und endlich macht er sich selbständig und verdient seinen Lebensunterhalt durch Handarbeit; freilich auch das nur halb und halb. Es ist nicht der Notenabschreiber, sondern der berühmte Mann, der das Geschäft in Schwung bringt, und die Familie Levasseur fährt nebenher doch fort, die Hand hinzuhalten. All dieser Halbheiten und schiefen Stellungen werden wir uns zu erinnern haben, wenn wir Rousseau in *Emile* einen Menschen nach seinem Bilde werden schaffen sehen. Erquicklicher als der Mann der »Tat« ist der Mann der Gefühle und Gedanken, dem wir uns nun wieder zuwenden.

2. Die Economie politique.

Auch jener theoretischen Pflicht nämlich, von der wir oben (S. 21) redeten, hat Rousseau sich nicht entzogen. Hat doch dieser Verächter der Wissenschaft — und das ist einer der Widersprüche, an denen seine Natur so reich ist — auch den leidenschaftlichen Trieb, für die Idealbilder seiner Phantasie streng logische Formeln zu prägen. Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir den im Jahr 1755 in der *Encyclopédie* erschienenen Artikel *De l'économie politique* betrachten. Das Werk ist gewissermaßen eine Erstausgabe des *Contrat social,* als solche hoch interessant für Rousseaus politische Gedankenentwicklung und noch zu wenig für deren Verständnis ausgenützt. Seine Wurzeln hat es in naturrechtlichen Studien, die weit zurückreichen bis in die Zeit zwischen den Bildungsjahren und der »Erweckung« von 1749. In der venezianer Zeit (1743—44) hatte Rousseau den Plan zu einem großen, im Schema des rationalen Naturrechts gedachten Werk konzipiert, das den Titel *Institutions politiques* tragen sollte, mit dem er aber nie zustande kam trotz vieler Ansätze, deren einer eben unser Enzyklopädieartikel ist, ein anderer eine Partie im zweiten *Discours,* wieder einer ein Kapitel in *Emile.* Der *Contrat social* ist auch nur ein Fragment daraus. Er erlag an dem großen Werk und mußte daran erliegen, weil die Erweckung und die daran sich schließende Reihe

von neuen Offenbarungen störend dazwischen trat. Die ursprünglich rationalistisch entworfenen politischen Ideen hatten sich schon zu sehr verfestigt und er besaß nicht die Kraft, sie in den Schmelztiegel des neuen Naturalismus zu werfen und umzugießen. So gehen dann zwei Ströme in Rousseaus Denken nebeneinander her, ein rationaler und ein emotionaler, geschieden auf weiten Strecken und dann doch wieder sich vermischend. Sich in diesen Strömen zurechtzufinden, sie zurückzuverfolgen in ihre Quellen in Rousseaus Gemüt und Studien, das ist das eigentliche Problem für den Rousseauforscher. In nächster Nähe befinden sich die zwei Strömungen eben im Anfang der emotionalen Schriftstellerei Rousseaus, später gehen sie immer weiter auseinander. So ist der genannte Enzyklopädieartikel und der aus ihm herausgewachsene *Contrat social* am ehesten noch zusammenzunehmen mit dem ersten *Discours*.

Im übrigen können wir auf diesen Entwurf einer Verfassung für den Idealstaat der Gerechtigkeit und Sittlichkeit hier nicht näher eingehen. Wir stellen nur fest, daß das Spartaner- und Römerideal des ersten *Discours* hier begrifflich formuliert wird als ethischer Sozialismus, das heißt als Forderung der Unterwerfung des Einzelwillens unter den Gesamtwillen. An Anknüpfungen für das nun gleich zu besprechende, neu auftauchende individualistische Ideal fehlt es diesem Sozialismus übrigens nicht: Der einzelne ist frei in der sozialen Tugendrepublik und von unendlichem Wert. Eine einzige Rechtsbeugung einem einzelnen gegenüber löst den Staat grundsätzlich auf. Und das Gesetz gilt nur, weil und sofern die einzelnen es sich selbst auferlegt haben. Mit diesem Gedanken überbietet Rousseau Montesquieus Definition der Freiheit: *La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent.* Hier ist die Wurzel der Kantischen Idee der Autonomie. Noch wichtiger ist für uns, daß Rousseau hier zum erstenmal praktisch wird. Der ideale Staat, der auf einer Gesinnung beruht, braucht zu seiner Einführung in die Wirklichkeit eine Bildung dieser Gesinnung in den für ihn bestimmten Menschen. Die Pädagogik ist die Grundlage der Politik. Sie ist die wichtigste Angelegenheit des Staats: Ihr habt alles, wenn ihr Bürger herangebildet habt.

Die hier skizzierte Erziehung bildet einen merkwürdigen Kontrast zu der des *Emile*. Ihr Zweckgedanke ist rein sozial.

Das Ideal ist der Mann, dessen Grundgesinnung die Ineinssetzung des Ich mit dem großen Ganzen ist, der sich als Glied des Vaterlandes empfindet, das er mit jenem spezifischen Gefühl liebt, welches der isolierte Mensch sich selbst zuwendet. Oder negativ ausgedrückt: Es muß durch die Erziehung jene böse moderne Entwicklung verhindert werden, derzufolge die natürliche Selbstliebe *(amour de soi)* zu dem verächtlichen Privatmannsegoismus der kleinen Seelen *(amour propre)* zu entarten pflegt. Denn was kann ein Mensch für seine Mitbürger noch übrig haben, der sein Herz teilt zwischen der Habsucht, der Eitelkeit und einer Mätresse! So gut aber diese Abwärtsentwicklung möglich ist, an deren Endpunkt man nur noch sich selbst liebt, so gut muß auch jene Heraufbildung möglich sein zu dem Höhepunkt, auf dem man endgültig das Schöne dem Häßlichen *(difforme)* vorzieht und die sittlich indifferente Gemütslage des *amour de soi* zur Tugend gesteigert hat. Dem sozialen Ziel entspricht nun die soziale Methode. Die Erziehung ist Sache des Staats, der sich der Kinder von der Geburt an versichert, und gegen dessen Rechte die Privatrechte der Eltern auf die Kinder nicht aufkommen, weil der Staat, der bleibt, ein noch größeres Lebensinteresse an der Erziehung hat als die Eltern, die sterben. Diesen letzteren führt dann ein echt Rousseauscher Zusatz zu Gemüte, daß sie so doch nicht zu kurz kommen. Als *citoyens* und Teilhaber an der souveränen Gewalt haben sie ja in anderer Form denselben erzieherischen Einfluß, den sie im alten Zustand als Privatpersonen hatten. Also gemeinsame öffentliche Erziehung im Schoß der Gleichheit nach Normen, welche die Regierung vorschreibt, durch Erzieher, die der Souverän, d. h. die Republik, bestellt. Und zwar ist die Erzieherfunktion die letzte und höchste Ehre, die der Staat zu vergeben hat. Erlauchte Krieger, deren Haupt von Lorbeeren gebeugt ist, ehrwürdige in der purpurnen Robe ergraute Richter sind nicht zu gut dazu, den kommenden Geschlechtern Mut, Gerechtigkeitsliebe, Vaterlands- und Staatsgesinnung zu übermitteln. So werden die Kinder des Vaterlandes lernen, der gemeinsamen Mutter Liebe um Liebe zu geben und dereinst Helden und Väter des Vaterlands zu werden.

In dem männlich vaterländischen Hochgefühl, das diese Zeilen durchströmt, ist dieser Entwurf, wie noch der *Contrat social,* in Geistesgemeinschaft mit dem ersten *Discours.* Darauf

weisen auch die Anschauungsbeispiele hin, mit denen er zeigt, daß seine Ideale keine Utopien sind, die Kreter, die Lazedämonier, die Altperser. Die Römer hatten nur deswegen keine öffentliche Erziehung, weil in diesem wunderbaren Staat jedes Privathaus von selbst eine Bürgerpflanzschule war. — Manches ist übrigens dunkel in diesem bedeutenden kleinen Schriftwerk. Es ist bedauerlich, daß der uns sonst so wohl unterrichtende Verfasser der Bekenntnisse uns gar nichts darüber mitteilt, nicht einmal etwas über Zeit, Anlaß und Umstände seiner Abfassung. Dasselbe Jahr, in dem es im Druck erscheint, 1755, sollte uns Rousseau von einer ganz neuen Seite zeigen.

3. Der zweite Discours.

Der zweite *Discours,* der *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ist bekanntlich wieder die Antwort auf eine Preisfrage, die vielleicht von der Académie zu Dijon gerade auf ihn zugespitzt war und ihm Gelegenheit geben sollte, sich darüber zu äußern, wieso denn die Ungleichheit die Quelle aller Übel sei (s. S. 18). Die Frage lautete: *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?* Man beachte, wie souverän Rousseau sich wieder über die ihm zugeschobene Fragestellung wegsetzt; erst ganz am Schluß geht er auf sie ein. Offenbar ist der *Discours* die Antwort auf eine ganz andere Frage; er ist die Auseinandersetzung mit einem Einwurf gegen den ersten *Discours,* der ihn wurmte. Er hätte, so hatte sein Gegner Gautier gesagt, uns zeigen müssen, wovon er eigentlich ausgeht, und dann den kritischen Punkt aufweisen, wo die Wendung zum Verfall hin einsetzt. Dieser Aufforderung kommt er nach und erweitert seine Erstlingsarbeit zu einer geschichtsphilosophischen Spekulation über die Entwicklung der Menschheit vom Stand des Wilden an bis zur Versklavung des Menschen in der absoluten Monarchie. Wir sagen erweitert; denn das Schema seines Denkens und das begleitende Gefühl ist dasselbe geblieben: Derselbe Dualismus zwischen einem Ideal und einer häßlichen, traurigen Wirklichkeit, dieselbe romantische Stimmung des Heimwehs nach dem Entschwundenen, der sehnsüchtig wehmütigen Erinnerung an verlorenes Jugendglück: ›O Mensch, wie bist du anders geworden als du einst warst!‹ – Wie es ein

Lebensalter gibt, zu dem der Einzelmensch — ich fühle es — sagen möchte: Verweile doch! so sollst du mit mir das Zeitalter suchen, über das unser Geschlecht nicht hätte hinauswachsen sollen, zu dem wir möchten zurückschreiten können (rétrograder). Dasselbe pessimistische Ausklingen dieser Romantik: Nur eine Revolution kann noch helfen. *Et encore!*

Sieht man aber genauer zu, so entdeckt man, daß das Denken Rousseaus, so stationär es ist, sich doch verwandelt hat. Es ist phantastischer geworden, aber auch kühner, reifer und tiefer. Phantastisch, nicht etwa deswegen, weil er eine Geschichtsentwicklung entwirft ohne allen Anhalt an schriftlichen Quellendokumenten. Warum soll man über eine Zeit nicht Hypothesen bilden dürfen, über die nun einmal keine Quellen vorliegen? Der Satz: *J'écarte tous les faits,* den ihm Faguet so übel nimmt, weil er ihn mißversteht, ist ganz in der Ordnung. Bedeutet er doch nur: Wir wollen absehen von der Autorität der biblisch kirchlichen Überlieferung. Damit aber hat von jeher alle philosophische Betrachtung begonnen, daß sie die Fesseln der Mythologie abschüttelt. Aber phantastisch ist die grandiose Sicherheit, mit der er die Kurve der Menschheitsentwicklung nachzeichnet und die Knotenpunkte der einzelnen Stadien aufweist, ohne sich lange mit biologischen, anthropologischen, prähistorischen, kulturhistorischen Studien aufzuhalten — die paar aufgerafften Reisendenberichte über Karaiben und andere Wilde zählen im Ernst nicht. Alles in der Hellsichtigkeit des Visionärs, alles aus dem scrinium pectoris infallibilis heraus. »Wie es gewesen ist, das weiß man nicht, aber so ist es gewesen«.

Haben wir uns von dem Staunen erholt über die Naivität, mit der Rousseau die eigene Natur, sein privates Ich möchte man sagen, mit seiner privaten Geschichte in die Welt und ihre Geschichte hinaus projiziert, so können wir nicht umhin, die wachsende Kühnheit dieses Predigers in der Wüste zu bewundern. Das Gewitter, das schon in den Nachspielschriften des ersten *Discours* heraufzugrollen beginnt, entlädt sich mit radikaler Wucht. Die Anklageakte nimmt ganz andere Dimensionen an. Das Gegenwartsbild wird im finstersten Kolorit gemalt. Jetzt ist es nicht mehr der Spartaner und Römer, der dem sybaritischen Rokokomenschen seine mitleidige Verachtung bezeugt. Es ist, wie wenn die Revolution in Person aus diesen Zeilen heraufstiege — nicht bloß

die bourgeoise von 1789, sondern auch die hinter ihr lauernde soziale — und der bestehenden Ordnung den Krieg erklärte. Krieg nicht nur dem scheußlichen Ungeheuer des Despotismus, das keinerlei Recht hat und der bare Unsinn ist: einen Sultan erdrosseln ist ein ebenso rechtmäßiger Akt, wie die tyrannischen Akte, durch die er über seine versklavten Untertanen verfügt. Krieg nicht bloß dem Privilegienwesen, das faule, streberische Sklavenseelen über die Bürger erhebt: je mehr man Faullenzer aufweisen kann in einer Familie, für um so erlauchter gilt sie. Nein, Krieg der ganzen auf dem Privateigentum aufgerichteten Rechtsordnung. Sie wird durchaus in der Weise der radikalen Aufklärung ›erklärt‹. Wie diese die Religion aus dem Priesterbetrug herleitet, so ist nach dem *Discours* die Rechtsordnung ein heilloser, raffinierter Betrug, durch den sich die paar schlauen Reichen sicher stellen gegen die Empörung von Millionen von Elenden, von deren Schweiß, Blut und Arbeit ihr Müssiggang sich mästet. So wollen sie nämlich das angemaßte Übergewicht an Machtmitteln verewigen, indem sie es im Gewissen der Ausgebeuteten verankern. Nie mehr hat Rousseau so revolutionär geschrieben, auch nicht im *Contrat social.* Er wußte wohl gar nicht, wie aufreizend er war. Hier spürt man Diderots Hauch, der ins Feuer hineinbläst.

Aber trotz diesen Maßlosigkeiten ist der zweite *Discours* das reifere und tiefere Erzeugnis. Er geht nicht mehr bloß der zufälligen Gesellschaft seiner Zeit zu Leibe, sondern aller möglichen Gesellschaft überhaupt, um ihr böses Geheimnis ihr abzuringen. Er setzt nicht e i n e m Kulturbild ein anderes entgegen, er will hinter alle Kultur und Geschichte zurück, ins Metaphysische, um dort das Urmenschliche zu fassen. Zu diesem Zweck steigt er noch einmal, und tiefer, in den Schacht des eigenen Wesens hinab. Was er jetzt herausholt, sind nicht mehr anempfundene, aus Lektüreerinnerungen stammende Ideale, wie sie auch einem Montesquieu zur Verfügung standen, sondern ganz Eigenes und Erlebtes. Der Wilde, der Urmensch, den Rousseau auf seiner achttägigen, visionenreichen Wanderung durch die Wälder von Saint Germain entdeckt, während der er das Büchlein konzipiert, ist kein anderer als der Vagabund Jean-Jacques, der sich als den ›besseren Menschen‹ fühlt. Ja, dieser Karaibe, der frei schweifende, noch nicht sprachbegabte, werkzeuglose, obdach-

und familienlose, isolierte Wilde ist nicht die abstrakte Konstruktion eines Geschichtsphilosophen, er trägt die Züge, die der junge Rousseau an sich liebte oder die er gerne gehabt hätte: die Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die in sich und aus sich heraus lebt, während der Gesellschaftsmensch nur außer sich lebend ein Scheindasein in der Meinung der anderen fristet; die Unberührtheit von der Reflexion, die doch nur unglücklich macht: Der reflektierende Mensch ist ein entartetes Tier, oder wie Schiller es ausdrückt: Das Wissen ist der Tod, oder Byron: Knowledge is sorrow; das freie Gefühl des Wohlwollens, das nur in keiner Bindung erstarren darf (die *douceurs d'un commerce indépendant*) — daß den ›Wilden‹ die süße Stimme des Mitleids anspricht, hat er doch sicher nur im eigenen Herzen gelesen —; die Friedlichkeit des ganzen Zustandes: der so freundlich ausgestattete Mensch ist in der günstigen Lage, daß die Sorge für seine Erhaltung dem Nächsten nicht oder so gut wie nicht zum Schaden gereicht; die Sanftheit und Leidenschaftslosigkeit der Geschlechtsbeziehungen, die ohne künstliche Erhitzung und Aufregung auf dem rein physiologischen Bedürfnis der Entladung des Fortpflanzungstriebs beruhen: keine Eifersuchtsszenen, keine Liebesrache, keine Ehebrüche, keine Duelle, — ist das nicht Rousseau bei Frau von Warens, Rousseau und Therese? —

Man muß sich nur hüten, diesen Gedanken zu überspannen; der Naturmensch und der junge Jean-Jacques decken sich doch nicht ganz. Das Animalische, das Rousseau am ersteren betont, die ewige Kindlichkeit, die Geistesarmut seines Glücks (*l'imbécillité de son bonheur*), die Dumpfheit des Dahinlebens oder Vegetierens ohne Phantasie und Herz in der ewig stillstehenden Gegenwart, deren Einförmigkeit durch nichts unterbrochen wird als durch die Reizung der Sinneseindrücke, das hat er natürlich nicht aus den Erinnerungen an seine viel reichere Jugend, das hat er überhaupt keiner Anschauung entnommen; das ist die gewollte Konstruktion eines äußersten Gegensatzes gegen die Nervosität der Kultur; das ist, mit Schiller zu reden, sentimentalisch gedacht. Nur denke man nicht an die landläufige Sentimentalität jener Zeit. Der Zustand, zu dem sich die Sehnsucht zurückwendet, ist nicht so weich gefühlig, so schäferhaft, wie er bei einem Kind dieser Zeit hätte ausfallen können; die erstaunliche Realistik

dieses Paradieses hebt sich durch derben Naturalismus ab von den süßlichen Träumen eines Geßner, Thomson, Haydn. Die Mutter Natur ist keine Mama. Ohne viel Umstände, mit spartanischen Griffen, macht sie ihre wohlgeratenen Kinder vollends robust und geschmeidig und läßt die schwächlichen zu Grunde gehen. Der Mensch, ein kräftiges Tier, nackt, ohne allen Komfort unter Tieren lebend ist muskulös, behend, mutig, wild sogar wie die reißenden Bestien, mit scharfen Sinnen begabt. Wir werden uns beim *Emile* dieser Züge zu erinnern haben. Und das ist wiederum nicht das zarte Genfer Kind, sondern etwas, was dieser von Krankheiten Leibes und der Seele geplagte Mensch in gewissen Augenblicken gerne gewesen wäre.

Im übrigen: So geschlossen der *Discours* vor uns hintritt in dem stählernen Panzer seiner kategorischen Behauptungen, er ist nicht so solid. Schon die geschichtsphilosophische Spekulation selbst zeigt Punkte schwacher, unsicherer Linienführung und vollends in den praktischen Schlußfolgerungen verrät sich völlige Rat- und Haltlosigkeit. Fragen wir zunächst: Was ist denn schuld an der leidigen Abwärtsentwicklung der Menschheit? War sie notwendig? So scheint es, wenn doch der Mensch mit der verhängnisvollen Kulturanlage, mit der *perfectibilité,* begabt ist. Sie muß sich doch wohl mit dem Determinismus organischen Wachstums entfalten, namentlich wenn der nötige Druck von außen hinzukommt, der ja auch nicht fehlt. Und wir hören doch: mit der Aufteilung der Erde ist der Naturstand unmöglich geworden. Aber nein, hier berichtet nicht Jemand mit der Kühle des Historikers über eine natürliche Evolution; hier berichtet ein Mensch im Namen des menschlichen Geschlechts mit dem ganzen Pathos des Schmerzes und der Reue eine Geschichte wie die vom verlorenen Sohn, ein Herabsinken durch einen Sündenfall, durch Sündenfälle — welche? und wieviele? — man sieht es nicht genau. Und auf einmal wieder sind es keine Sündenfälle, die an dem Ruck nach abwärts schuldig sind, sondern fatale böse Zufälle, die mit Sünden nur das gemein haben, daß sie ebensogut auch nicht hätten eintreten können. Wir werden nicht klug aus der Sache. Denn ganz beiläufig, in einem Relativsatz, taucht auch noch ein Gedanke auf, der imstande ist, sein ganzes Denkschema aufzuzehren, ja der, ernst genommen, sein Spe-

kulieren auf eine andere Grundlage stellen muß. Es muß ihm nämlich der Zweifel gekommen sein: Hat es denn jemals einen idealen Urstand gegeben? Sonst hätte er den Satz nicht niederschreiben können: »Dieser Naturstand, der nicht mehr existiert, der vielleicht nie existiert hat und wahrscheinlich nie existieren wird, von dem wir aber aber doch einen rechten Begriff haben müssen, um über unsern gegenwärtigen Zustand richtig zu urteilen«. Läßt man sich auf diesen Gedanken ein, daß der Naturstand ein Maßstab, ein Ideal, Kantisch geredet eine regulative Idee ist, dann ist die Romantik überwunden.

Dann bekommen wir auch auf die praktische Frage: Was nun? eine aussichtsvolle Antwort. Halten wir uns allerdings an den vorherrschenden Ideenzug, so ist die Antwort trostlos. Da gleiten wir auf der schiefen Ebene unaufhaltsam immer weiter abwärts ins Verderben hinein und es bleibt uns nur ein trübseliges Zuschauen übrig. Oder sollte, und darauf weist der Schluß der Abhandlung hin, die Entwicklungslinie der Menschheit nicht die abwärtsziehende Gerade, sondern die in sich zurückkehrende Kreislinie sein? Mit dem Despotismus hat die Idee der Rechtsordnung sich selbst vernichtet. Sie schlägt dialektisch um in ihr Gegenteil. Und so kämen wir wieder — von selbst? durch eine Revolution? — an den Anfang zurück. Wo die Not am größten, da war Gott am nächsten. Wir können wieder hoffen. Können wir vielleicht auch etwas tun? Wir wissen freilich nicht recht: was? Denn vor einer Revolution werden wir doch wieder gewarnt. Oder stand am Ende die Sache überhaupt nie so verzweifelt? Anders geworden sind wir ja freilich, als uns Gott geschaffen hat. Und doch, wie wunderbar! Im tiefsten Grund sind wir dieselben geblieben: »Die natürlichen Eigenschaften, die du, o Mensch, von Gott erhalten hast, haben Erziehung und Gewohnheit wohl entstellen, aber nicht zerstören können«. Nehmen wir diesen Trost zusammen mit jenem Gedanken vom Naturstand als Ideal, so wäre uns als Aufgabe etwa das gegeben, diese »natürlichen Eigenschaften« aus dem Grund unseres Seins heraufzuheben, vom Schmutz der Kultur zu reinigen und uns nach ihnen zu bilden.

Und das ist in der Tat der Ertrag des zweiten *Discours*. Auf dem merkwürdigen Umweg über eine Geschichtsphilo-

sophie, durch die sonderbare Prozedur einer Projektion des Inneren in das Äußere, in die Vergangenheit hinaus, ist Rousseau sich klar geworden über das Ideal, das in ihm lebte. Der isolierte Wilde, das ist sein Individualismus wie er ihm zum Bewußtsein kommt als Widerspiel zum Individualismus des Kulturmenschen. Denn man beachte wohl: Eine der Anklagen dieses Individualisten gegen die zeitgenössische *philosophie* und gegen die *philosophes* ist die, daß sie den Menschen isolieren und unsozial machen. Das scheint einer der Widersprüche zu sein, auf die es Rousseau nicht ankommt, ist es aber diesmal nicht. Denn sein Individualismus ist die erfreuliche Selbständigkeit des Einzelmenschen, die mit der innerlichen gefühlsmäßigen Verbindung mit dem Nebenmenschen wohl zusammen geht; die Isolation des Kulturmenschen ist die Aufhebung dieser Herzensverbindung mit dem Nächsten im Egoismus, zusammen mit der Vernichtung der Selbständigkeit durch die unerfreuliche gesellschaftlich-rechtliche Aneinanderkettung der Menschen. Auch diese Idealbildung ist noch im Fluß. Das verrät der *Discours* selbst. Der Konstruktion gemäß nämlich müßte er den primitivsten Zustand für den idealen erklären. Merkwürdigerweise erscheint ihm ein gewisser Mittelzustand, der schon etwas entfernt ist vom Anfang der Bahn, als der glücklichste, am meisten Dauer verheißende: die Periode der Anfänge des Ackerbaues, der Technik, der Seßhaftigkeit, der Familienbildung, in der durch die Gewohnheit des Zusammenlebens die süßesten Gefühle entstehen, die der Mensch kennt, die der ehelichen und väterlichen Liebe, die Kultur, in der wir die wilden Völkerschaften vorfinden: diese wahre Jugend der Welt ist ein juste milieu zwischen der Indolenz des Naturzustandes und der nervös egoistischen Hast des Kulturmenschen.

4. Die Dédicace des 2. Discours.

Dieses Schwanken mag uns auf eine Überraschung vorbereiten, auf die wir uns übrigens bei den subjektiven Denkern immer gefaßt machen müssen. Ihr Denken verläuft nicht nach der Logik, die den zu Tage geförderten Gedanken innewohnt, sondern nach einer unterirdischen Dialektik. Die im unsichtbaren Grund der Persönlichkeit verborgenen Lebenselemente drängen sich ans Tageslicht herauf, sinken, wenn ihr

impetus erschöpft ist, wieder hinunter und lösen sich so ab. Das romantische Bedürfnis ist für eine Zeitlang gesättigt. Leben und Welt machen wieder ihre Rechte geltend und ketten ihn an sich durch das süße Gefühl des Erfolges und des Ruhms, gegen das niemand unempfindlich ist, auch Rousseau nicht. Nach manchem inneren Sturm und äußerem Drange mochte er sich zum Dauernden bequemen und wendet sich (1754) nach Genf, wo ihm irgend welche ehrenvolle Stellung — er weiß nur nicht recht, welche — schon winken wird.

So sehen wir in der Widmung des *Discours* an die Genfer Republik den schwärmerischen Idealisten als Lobredner von etwas Bestehendem. Es gibt wenigstens einen Ort in der Welt, wo Ideal und Wirklichkeit, Natur und Kultur eine glückliche Verbindung eingegangen haben und dieser Ort ist Genf; der heimelige Kleinstaat mit einer beileibe nicht radikalen, nein, wohl temperierten demokratischen Verfassung, der weder Subjekt noch Objekt eigenen oder fremden Machtstrebens werden kann, mit einer uralten, pietätvoll verehrten Tradition und Geschichte, mit unerschütterter Macht der ehrenfesten, treu-biederen, frommen, patriarchalischen Sitte — da, da ist gut sein; da möchte er Hütten bauen. Es macht keinen wohltuenden Eindruck, wie der im Ausland berühmt gewordene citoyen stolz-bescheiden hier vor die Honoratioren und Pastoren der Vetterngesellschaft des Stadtstätchens hintritt, um ihrer Respektabilität und ihrem gemäßigten Freisinn in seinem geschwollenen Kurialstil Elogen zu machen. Aber es ist keine Berechnung und Diplomatie dabei. Es ist ihm bitterer Ernst mit diesem Biedermannston. Auch das war in seiner Natur. Hier schaut der Kleinbürger heraus mit seinem breitspurigen Selbstbewußtsein, dem aber doch der Respekt vor den Honoratioren im Blut sitzt. Dieses Zöpflein hängt ihm hinten — seiner Lebtage. Die Stimmung, die der *Dédicace* zu Grunde liegt und die dem kleinen Schriftstück seine Bedeutung gibt, ist die des Gemütspatriarchalismus, der pietätsvollen Verehrung des Ererbten. Mit ihr ist dieser Vater der Revolution zugleich auch der Vorläufer der dereinstigen konservativen Reaktion gegen die Revolution. Der Mann hat so viele Seelen in seiner Brust.

5. Das Glaubensbekenntnis im Brief an Voltaire.

Diese Stimmung, die später noch einmal ausgiebig zum Wort kommen wird, tritt vorläufig wieder zurück. Die nächste bedeutsame Kundgebung Rousseaus ist etwas ganz anderes: ein Glaubenszeugnis. Ein Anlaß von außen her gibt, wie das bei ihm gern der Fall ist, den Anstoß. Voltaire ist eben in seinem Gedicht über das Erdbeben von Lissabon auf den Boden der radikalen Aufklärung hinübergetreten, nicht ganz, aber doch gleichsam mit einem Fuß. An seinen Kampf gegen die kirchlichen Übernatürlichkeiten schließt er Angriffe an gegen die »natürliche Religion« der zahmen Aufklärung. Er sucht, obwohl er bekanntlich Deist ist und bleibt, seine Zeitgenossen in ihrem Glauben an den »lieben Gott zu erschüttern, indem er an dem Gottesbeweis rüttelt, der damals für alle die anderen Beweise der unsichtbare tragende Grund war, an dem Beweis aus dem brav-behaglichen, harmlosen Gefühl des Daseins. In einer Diskussion über Optimismus und Pessimismus vollzieht Voltaire diese Wendung. An diesem kritischen Wendepunkt des Jahrhunderts muß Rousseau auch sein Wort sagen. Wieder muß man sich, wie so oft bei ihm, davor hüten, zu meinen, die Behandlung des ihm vorliegenden Themas, in diesem Fall der Theodizee, sei das Wichtigste an seinem großen Brief an Voltaire vom 18. Aug. 1756. Er sagt natürlich auch zu dem in Frage stehenden Problem etwas; manches Schrullenhafte und Kuriose, z. B. das: Warum haben aber auch die Lissaboner eine Großstadt mit siebenstöckigen Häusern gebaut! Als zerstreut siedelnde Hüttenbewohner in einer Wildnis hätten sie das Erdbeben leicht überstanden. Daneben aber auch Bedeutendes; zum Beispiel über die Fragestellung: sie dürfe nicht auf das *Tout est bien* gerichtet werden, sondern darauf, ob man sagen könne: *Le tout est bien*; sodann über die von Voltaire verschleierte Tragweite des Streits, daß er nämlich dem »lieben« Gott ans Dasein gehe.

Viel wichtiger als die einzelnen Argumente ist die Art, wie Rousseau überhaupt Stellung nimmt. Voltaire hat im Kampf gegen den ihm widerwärtigen religiösen Gottesbegriff eine Waffe verwendet, die durch diesen hindurch noch etwas anderes trifft, das dahinter steht: das Leben selbst, das er

lästert und verleumdet. (So empfindet es Rousseau). Es war Voltaire ja freilich nicht so ernst mit seinem Pessimismus. Er will nur den Gegner chikanieren und hetzt diesen Pessimismus auf ihn, weil der am kräftigsten beißt; und er treibt mit ihm dann im *Candide* das souveraine Spiel seiner Ironie. Im übrigen und abgesehen von Augenblicken trüber, gedrückter Stimmungen ist es ihm wohl, oft pudelwohl in seiner Haut. Aber Rousseau nimmt die Sache ernst. Ihn verwundet im tiefsten ein Gedanke, der Voltaire nur die Haut reizt oder kitzelt. Er würde verzweifeln, wenn er so denken würde. Aber er stellt sich her und richtet sich auf. Allen Übeln zum Trotz — und die Kulturübel hatte er ja selbst gehörig schwarz gemalt — sagt er, gleichsam im Namen aller Lebenden: Soweit sind wir doch noch nicht, daß uns das Dasein zur Last wäre, daß wir das Nichts dem Sein vorziehen würden. In der Frage: Sein oder Nichtsein? ergreifen wir Partei für das Sein. Ja, wenn man uns vor die Frage stellen würde, ob wir das gelebte Leben noch einmal durchleben wollten, wir würden nicht mit Erasmus und Voltaire Nein zur Antwort geben. Durchaus nicht, das Leben ist kein so übles Geschenk. Das leugnet keiner der einfachen, natürlichen Menschen — er ruft die Bürger, Bauern und Handwerker als Zeugen auf — das leugnet höchstens der im aushöhlenden Genuß und Luxus oder in ungesunder Reflexion verkommene, blasierte Mensch, der dann doch wieder davor zittert, das geschmähte Leben zu verlieren. Damit ist die Lust- und Unlustrechnerei, zu der die schiefen Superlative Optimismus — Pessimismus verleiten und in die Rousseau freilich selbst auch verfallen war, abgetan. In der mit dem Lebensgefühl gegebenen Lebensbejahung ist das einfache aber gründliche Argument gefunden, das den pessimistischen Schwätzer abführt, das aber freilich — Rousseau selbst scheint es zu ahnen — an dem entschlossen ernsten Manne abprallt, der zum freiwilligen Tode schreitet.

Und nun erweitert und erhöht er die Diskussion zu einem Bekenntnis, zu dem Bekenntnis eines Glaubens im Gegensatz zu dem glaubenslos skeptischen Geist, den er aus Voltaires Gedicht herauswittert, und schließlich zu einer Theologie, an der inhaltlich gewiß nichts Originales ist: es sind die alten Gedanken der konservativen Aufklärung, Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit, die er sich zu eigen macht. Aber

neu und eigen ist die ganz subjektive Begründung. In Rousseau haben wir einen Bedürfnistheologen, aber einen — es gibt nicht viele solche —, der ganz ehrlich ist; das heißt einen, der sein Bedürfnis nicht als einen Beweis oder eine Großtat sich und anderen vortäuscht, sondern der es bekennt, fast wie eine Art Schwäche: Ich glaube an Gott, nicht weil ich ihn beweisen kann, sondern weil ich nicht anders kann als glauben. Die Stimmung des Zweifels, die *ἐποχή* ist ein Bewußtseinszustand, dessen lastender Wucht meine Seele nicht gewachsen ist (*un état trop violent pour mon âme*). Wenn meine Vernunft hin- und herschwankt, kann mein Glaube doch nicht in suspenso bleiben; er entscheidet sich ohne sie und neigt sich der tröstlichen Seite zu. Dabei ist er sich so klar, daß er sieht: Dieser Gefühlsbeweis für mich kann nie ein demonstrierbarer Beweis für andere werden. Sein Glaube kann nichts anderes tun, als eben immer nur sich selbst bejahen: »Ich fühle so, ich glaube es, ich will es, ich hoffe es, ich wehre mich dafür bis zum letzten Atemzug«.

Was haben wir nun inhaltlich Neues gewonnen? Ein neuer Eckstein Rousseauscher Weltanschauung wird hier vor unseren Augen eingesenkt. Der Mensch ist im innersten Kerne gut; das war der Glaubenssatz, der in der Streitverhandlung über den ersten Discours erkämpft wurde. Der Mensch ist, trotz allem was dagegen spricht, zum Glück geschaffen; er kann — wenn er will? — wenn er ist, wie er sein soll? — glücklich werden. Den Satz erfaßt er und hält ihn mit den Zähnen fest im Ringen mit dem skeptischen Geist Voltaires.

6. *La Lettre sur les spectacles.*

Das nächste Schriftstück, das Rousseau zur Veröffentlichung bringt, der Brief an Dalembert über das Theater vom Jahr 1758, bereitet eine Enttäuschung. Der Mann, der auf dem Wege ist, ein tiefer und originaler Denker zu werden, kann doch auch noch recht seichte, gewöhnliche und schiefe Gedanken zu Tage fördern: das ist der erste Eindruck. Der Grund ist: bei dieser Schrift hat er keine Offenbarung, sondern eine Absicht; dieselbe Absicht, die ihm auch die Widmung des zweiten Discours an die Republik Genf diktiert hat. Jene *Dédicace* und dieser Brief sind durchaus zusammenzunehmen; sie haben auch die Stimmung gemein, die des

Patriarchalismus der guten alten Zeit. Er hat wieder böse Erfahrungen mit der französischen Gesellschaft gemacht und hat nun aufs neue das Bedürfnis, sich an Genf heranzumachen. Das befriedigt er namentlich in der Einleitung, wo er den Schild über die Genfer Geistlichkeit hält, »meine Pastoren«, wie er sie heißt, bei denen er sichtlich lieb Kind sein möchte. Die Herren fühlten sich bloßgestellt durch Dalemberts Lob ihres Liberalismus, der »bis zum Sozinianismus« gehe. Nun möchte man ja gerne freisinnig sein und wärmt sich in dieser Ruhmessonne. Aber ketzerisch? — nein! das nicht. In diesen ihren Beklemmungen springt ihnen Freund Rousseau bei und führt dem Genossen Dalembert zu Gemüte, wenn man die Leute lobe, so müsse man sie so loben, wie sie gelobt zu sein wünschen. Die Hauptsache aber ist das, was folgt: die Warnung an die Genfer, doch ja nicht Dalemberts Einladung zu folgen, der wünschte, sie sollten ihrer fortschrittlichen Entwicklung die Krone aufsetzen und ein Theater in Genf errichten.

Hält man sich an das, was Rousseaus Thema zu sein scheint, so hätten wir eine Predigt vor uns über die moralische Wirkung der Schauspielkunst, gipfelnd im Nachweis ihrer sittlichen Gefahren und zwar eine recht mediokre Predigt, eine seminaristenhafte Stilübung, die an die Unreifheiten des ersten *Discours* erinnert. Er plätschert da herum im breiten Strom der moralistischen und utilitarischen Geschwätzigkeit, die uns am 18. Jahrhundert so widerlich ist, und wird original höchstens durch seine Übertreibungen. Ein Beispiel: Ein Vater, ein Sohn, ein Gatte, ein Bürger habe so teuerwerte Pflichten zu erfüllen, daß die Langeweile, der ein Amusement abhelfen solle, wie es das Theater sei, gar nicht aufkommen dürfe. *Relâchement de travail: premier préjudice; augmentation de dépense: deuxième préjudice* u. s. f. u. s. f. Oder: das Theater flößt uns, wenn wir seinen Verteidigern glauben wollten, Liebe zur Tugend und Abscheu vor dem Laster ein. Das ist etwas Rechtes! Als ob Natur und Vernunft das nicht auch schon, längst vor der Schauspielkunst und ohne sie, getan hätten. Nein, die Quelle dieser edlen Gefühle ist in uns, nicht in den Theaterstücken. — Auf die Art, wie er es hier treibt, ließe sich endlos hin- und herreden, nicht bloß für und wider das Theater, sondern für und wider alles, vor allem auch unter anderem für und wider die Predigten »sei-

ner« Pastoren. Sieht man aber, wie wir es immer taten, von dem Thema ab, das er sich stellt oder aufdrängen läßt, so entdeckt man als das, was ihm eigentlich vorschwebt, den Dualismus zweier Bilder, die vor seiner Phantasie stehen.

Er kontrastiert zwei Stimmungen, die nervöse, höchst differenzierte und komplizierte des ästhetisch entwickelten modernen Menschen und die naive, enge, aber behagliche und substantielle der patriarchalischen Verhältnisse der guten alten Zeit. So gesehen wird die Epistel lesbar und genießbar, sie überrascht sogar manchmal durch feine psychologische Beobachtungen, prinzipieller und konkreter Art. In die erstere Reihe gehört der Hinweis darauf, wie der ästhetische Genuß eine Tendenz hat, das Individuum in sich zu isolieren und sein höheres Seelenleben in Emotionen aufgehen zu lassen, die keine Folge haben. Materiell zeigt er, mit konkreter Wendung gegen die französische ästhetische Kultur, an der Hand des französischen Theaters im modernen Menschen Züge auf, die ihm bedenklich sind: eine gefährliche Bewunderung der Größe als solcher, des Übermenschentums, wie wir heute sagen würden (so in Corneille, in Voltaires *Mahomet*); ein menschliches, nein ein allzumenschliches Verständnis für sittliche Schwäche und Gebrechlichkeit (so in Racines *Phèdre*); die leicht ironische Lebensstimmung des sittlichen Relativismus, wie sie in der Komödie, in Molière vor allem, zum Ausdruck kommt — Rousseau erkennt sich wieder im *Misanthrope* und will nicht, daß man über ihn lache oder auch nur lächle —; das feministische Element in dieser Kultur: die Frau herrscht und spielt die tonangebende Rolle in diesen Bühnenbildern, wie die Dame in der Gesellschaft; die erotische Atmosphäre, in die der Zuschauer hineingezogen wird durch die poetische Schilderung der Größe, Seligkeit und Tragik der Liebesleidenschaft, ein Klima, in dem aber erst recht nicht die echte und tiefe Liebe gedeiht, sondern doch bloß die Galanterie. Ganz abzusehen von den sinnlichen Eindrücken und Anreizungen, die von der Bühne und von dem Treiben des Schauspielervölkchens, namentlich des weiblichen Personals ausgehen. Rousseau nimmt das Volksurteil in Schutz, dem der Schauspielerberuf als ehrlos gilt; Erfahrung und Psychologie, meint er, geben dem Volke recht: die mimische Naturgabe erscheint ihm ebenso und aus den-

selben Gründen bedenklich, wie dem Verfasser von Wilhelm Meisters Wanderjahren.

Nachdem er die sittliche Entrüstung gehörig durchgekostet hat, stimmt er das Loblied des patriarchalischen Lebens an mit seiner einladenden Behaglichkeit und biederen Ehrenfestigkeit, veranschaulicht an dem Bergvölkchen der Montagnons bei Neuchâtel nnd vor allem an der Genfer Bürgerschaft. Wie schön und edel heben sie sich ab von den ästhetischen Genüssen der Großstadtmenschen, die bescheidenen Freuden in den Klubräumen der Genfer Bürgersmannen und in den Visiten der guten Genferinnen. Man trinkt ja ein bißchen über Durst in den ersteren. Aber der mäßige Rousseau hat etwas übrig für die läßlichen Sünden des Trinkens — es ist eine Männerschwäche — und männlich ist jedenfalls der Ton und Geist der Klubs; sexuelles Lotterleben wäre viel schlimmer. Die Genfer Basen scheinen sich zwar in ihren Visiten gewaltig aufs Klatschen zu verstehen. Aber — so belehrt uns der citoyen von Genf in seinen köstlichen klassizistischen Periphrasen: Wie viele öffentlichen Ärgernisse erspart uns die heilsame Furcht vor diesen strengen Richterinnen. Sie üben in unserer Stadt sozusagen die Rolle der römischen Zensoren aus. *C'est ainsi que dans les beaux temps de Rome* u. s. w. u. s. w. Und die rechten Schauspiele für einen solchen Staat, das sind die öffentlichen Feste unter freiem Himmel, bei denen das Volk selbst Zuschauer und Schauspieler in einer Person ist, die Revuen, die öffentlichen Preisbewerbungen, die Königsschießen und Schifferstechen. Da geht ihm sein schweizerisch fühlendes Herz auf, und man könnte sich bei den Lobsprüchen, die er diesen Volksfreuden spendet, an Gottfried Kellers Festpathos gemahnt fühlen: »Und komm ich besser nicht nach Hause, so werd ich auch nicht schlechter sein«, wäre nur nicht der penetrant moralisch-sentimentale Aufguß, wäre nicht diese fürchterliche Louis-seize- und Empire-Phraseologie, die bei Rousseau so unangenehm vorschmeckt.

7. *La Nouvelle Héloïse.*

Wir haben mit der Besprechung dieser Schrift chronologisch vorgegriffen, weil sie ihrem Gehalt nach in die Zeit vor der Wendung gehört, die wir nun zu besprechen haben. Wir sahen schon einmal: man muß sich bei Rousseau in

Acht nehmen und sich nicht unbesehen an die chronologische Abfolge seiner Publikationen halten, wenn man den logisch-psychologischen Verlauf der Kurve seiner Entwicklung zeichnen will. Zwei Jahre, ehe Rousseau die Epistel an Dalembert schrieb, etwa ums Jahr 1756, war mit ihm wieder eine tiefgreifende Umstimmung vor sich gegangen; er macht eine Wendung in umgekehrter Richtung, erlebt noch einmal eine Bekehrung, eine Rückbekehrung, von der sonderbarer Weise die Rousseauforscher viel weniger reden als von der Erwekkung von 1749, obwohl er sie in den *Confessions* deutlich als solche kennzeichnet. Die Rolle, die er übernommen und sich auf den Leib geschrieben hatte, fing an, ihm nicht mehr so recht zu liegen. Der Richter, der Strafprediger, der Wegweiser der Zeit, das war doch nicht ganz er selbst, nicht sein ganzes Selbst. Darüber verkümmern andere Triebe seines Wesens, deren Durst nach Stillung lechzt.

Das Neue, das im Anzug ist, meldet sich in einer Sehnsucht hinaus. Hinaus aus Paris, der Stätte des Lärmes, des Dunstes, des Schmutzes, aber nicht hinaus in eine Wüste, wie sie die großen Orientalen brauchen, um einsam zu sein mit ihrer großen Seele. Nein, nur hinaus in den Frieden des Landlebens, zum weißen Häuschen mit den grünen Läden im blühenden Garten, mit der murmelnden Quelle am Rasenhügel und dem schattigen Wald in lockender Nähe. Dieser idyllische Frühlingstraum eines harmlos bescheidenen Epikureertums kehrt manchmal bei ihm ein und bringt ihn aus dem Konzept, wenn er sich eben zum Entwurf stoisch-spartanischer Ideale zurechtsetzte. Den Traum verwirklicht ihm die Gunst der reichen Gönnerin, der Frau von Epinay; sie richtet ihm ein hübsches Gartenhäuschen ein: da kann er ruhen am Busen der Natur. Nun nicht mehr gedrückt von dem Eisenpanzer der Stoa und vom rauhen Zynikermantel, können sich die sanften, weichen Gefühle regen, der starre Krampf des Willens löst sich und die Seele, die sich genießend hingibt, gerät in Wallung. Doch lange das Idyll als Idyll zu genießen, dazu ist seine Feuerseele nicht geschaffen.

Die Berührung mit dem Erdgeist auf seinen Wanderungen durch die Wälder von Ile de France entbindet seine Phantasie, die seine Seele auf die höchsten Höhen führt, die ihr erreichbar waren. Die Feierstunden, die ihm hier in der Waldesstille beschieden waren, sind die Geburtsstunden des

modernen Pantheismus. Es sind seine zartesten und tiefsten, leider auch flüchtigsten Erlebnisse; es war ihm nicht gegeben sie in Worten, Gedichten oder Gedanken zu gestalten. Keines seiner Werke erreicht diese Höhe, ja nicht eines, die *Confessions* mit eingeschlossen, gibt auch nur davon Kunde. Bloß jener wunderbare Brief an Malesherbes, der dritte von den vieren, ist ein Erinnerungsnachklang dieser Augenblicke: »Ich fand in mir eine unerklärliche Leere, ein Sehnen des Herzens nach einer Art von Glück, von dem ich keinen Begriff hatte und nach dem es mich doch verlangte. Und nun erhob sich mein Denken zu allen Wesen der Natur, zum allgemeinen Zusammenhang der Dinge, zum unfaßlichen Wesen, das alles umfaßt. Da, versunken in die Unendlichkeit, dachte ich nicht, reflektierte ich nicht, philosophierte ich nicht; aber ich fühlte mich in einer Art von Wollust niedergedrückt von der Wucht des All-Einen. Ich gab mich selig dem Wogen dieser großen Gedanken hin; meinem Herzen wurde es zu enge in den Fesseln der Endlichkeit, ich wollte zerrinnen ins Unendliche, mich aufschwingen ins Unbegrenzte. Und wenn ich alle Geheimnisse der Natur entschleiert hätte, so hätte mein Entzücken nicht größer sein können als in dieser betäubenden Ekstase, der mein Geist sich ohne Rückhalt hingab und in der ich, überwältigt vom stürmischen Gefühl, nichts anderes mehr denken konnte, nichts anderes sagen als nur ausrufen: O unendliches Wesen, unendliches Wesen! So gingen im Rausche die Tage hin, wie sie nie ein menschliches Wesen erlebt hat. Ja, wenn solche Tage für mich die Ewigkeit ausfüllen sollten, ich würde nichts anderes begehren und ich kann mir nicht denken, daß himmlischen Wesen eine tiefere Seligkeit beschieden ist«.

Nicht diese Ekstasen, wohl aber andere Stunden aus diesen Tagen, Stunden größerer Erdennähe haben ihren literarischen Niederschlag gefunden. Auch hier ist seine Phantasie die treibende Kraft, nur daß sie ihm jetzt die schöne Erde mit lieblichen Gestalten bevölkert und ihm in ihren Spielen ein Glück vorzaubert, ein heißersehntes, das ihm das Leben noch schuldig war, das Glück der großen Liebesleidenschaft. Die *Nouvelle Héloïse* ist dasjenige der Rousseauschen Werke, bei dem allein er keinen äußeren Anstoß zum Produzieren brauchte, das ganz aus Phantasie und Gefühlsleben herausströmt und das doch für uns Heutige so schwer zu

lesen und noch schwerer zu genießen ist. Woran das liegt, ist nicht so leicht zu sagen. Zu einem Teil wohl daran, daß er sich in der Form vergriff und daß er, vielleicht verleitet durch die schlechten Muster der schlechten englischen Sentimentalromane Richardsons, die Romanform wählt. Dieser Kunstform ist er nicht gewachsen, da ihm die objektivierende Fähigkeit der dichterischen Gestaltungskraft abgeht, weshalb seine Personen fortwährend Unmögliches, Lächerliches, Widriges denken, sagen und tun. Aber auch wenn wir Rousseau den Dienst erweisen, diese Geschichte und diese Briefe in ihre Urgestalt, in die Form lyrischer Meditationen, umzugießen, so sprechen sie auch so nicht an, sei es daß unserem Denker auch zum Lyriker noch etwas fehlt — das Wichtigste, das eben den Dichter macht, — sei es daß die Sonne, die dieser Morgenstern hinter sich heraufführt, uns für sein bescheidenes Licht geblendet hat. Wir, die wir Werther und die Romantik gesehen haben, brauchen alle literarhistorische Kunst, um uns in Julie und Saint Preux einzufühlen. Das mag man zugestehen oder leugnen; es kommt für uns, denen es hier um Rousseaus Seelenleben zu tun ist, wenig in Betracht. Für diesen Zweck ist die Neue Héloïse eine unerschöpfliche Fundgrube. Wir unterscheiden drei Leitmotive in ihr; ein romantisch-enthusiastisches, ein ethisches, ein sozialreformatorisches.

Das romantisch-enthusiastische, das freilich das ganze Werk durchzieht, kommt psychologisch am reinsten in den zwei ersten Büchern zum Ausdruck. Hier schwelgt unser Dichter im lang entbehrten Genuß der Stimmungen, Affekte, Leidenschaften. Die Gestalten, die er schafft, sind aus diesem Bedürfnis entsprungen. Er muß Wesen haben, denen er sein schmachtendes Sehnen, sein verzehrendes Begehren in Herz und Mund legen kann: schwärmerisches Freundschaftsfühlen, süßes Neigen des Herzens zum Herzen, Durchkosten der Glut der Sinne vom ersten aufblitzenden Funken bis zum hellen, wilden Brand der Flamme, Wollust des sündigen Genießens, schmerzlich süße Klagen des Scheidens und Meidens, Tränenströme der Reue und des verzweifelnden Herzens. Es steht eine Weltanschauung hinter diesen Gefühlsausbrüchen, oder vielleicht richtiger: eine Forderung an das Leben. Nur nicht dieses kurze, in unsern Händen zerrinnende Leben verlassen, ohne einen Augenblick wenigstens das Glück durch-

gekostet zu haben! Nur nicht sterben müssen, ohne gelebt zu haben! Es ist die Stimmung des jugendlichen Schiller: »Auch ich war in Arkadien geboren; auch mir hat die Natur an meiner Wiege Freude zugeschworen«. In der Aussprache dieser Sehnsucht nach einem vollen, gesättigten Menschendasein liegt zum guten Teil das Geheimnis des ungeheuren Erfolgs, den das Buch hatte. Es war für die Zeit eine Offenbarung über das Menschenwesen. Vor ihm zeigte man einem wohl den vornehmen Menschen und bewunderte seine stolzen Gebärden in Corneilleschen und Racineschen Tragödien. Daneben aber schrieb ein Lafontaine seine Contes und ein Voltaire seine Pucelle: das heißt, man wühlte mit zynischem Behagen in unserem unreinlichen Erdenrest. Für Rousseau ist der Mensch Fleisch und Geist in unzertrennlicher Einheit; in dieser Einheit beruht seine schöne Menschlichkeit.

Im dritten und sechsten Buch des Romans wird in gewissem Sinn das erste und zweite wieder zurückgenommen; das ethische Leitmotiv, das hier auftaucht, hat jenes romantisch-enthusiastische überboten oder, mit Hegel zu reden, als Moment in sich untergehen lassen. Und wir heutigen werden wohl alle, ob wir nun persönlich mehr der Romantik oder dem Moralismus zuneigen, diesem dritten und sechsten Buch den Vorzug geben. Diese Bücher sind, mehr als die ersten, wahr; denn ein Erlebnis steht hinter ihnen und zwar ein wirkliches. Erlebt waren zwar die ersten Bücher ja auch, nur eben in der Phantasie. Nun, in den Wäldern von Montmorency erfüllte sich dem Träumenden die tiefe Sehnsucht; die große Leidenschaft, deren Pulsschlag er nie gefühlt hatte, überfiel ihn, als ihm die Gräfin d'Houdetot nahe trat. Aber er genießt nicht den Glücksrausch seines Saint-Preux, der ihm schon winkt. Das kann ihm hämisch deuten, wer so will: er wollte wohl genießen, aber er konnte nicht, so oder so. Wir bleiben doch der Wahrheit näher, wenn wir die Deutung nehmen, die ihn ehrt, wenn wir ihm glauben. Dann trifft es auf ihn zu, jenes schwer verstandene Wort der Goetheschen Geheimnisse: »Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet«. Er besteht die sauerste von allen Lebensproben. Er bezwingt sich, vielleicht zum Staunen der schwarzgelockten Gräfin und sicher zum Gelächter der Freunde Diderot und Grimm, von denen er sich nun trennt, und das mit Recht. Ist diesen

Naturalisten der Mensch im Grund ein Tier uud seine Natur der sinnliche Trieb, so opfert Rousseau einem höheren Gott. Der Mensch Rousseaus ist Erdensohn und Fremdling: er wandert aus und sucht ein unvergänglich Haus.

Diesem Erlebnis entspricht die Wandlung in der Seele der Helden seines Romans. Die Heldin ist nun das gefallene Mädchen, das sich vom Abgrund erhebt und sich bekehrt, der Held der Knecht der Leidenschaft, der sich besiegt. Dem entspricht das neue Leitmotiv. War das alte die Losung vom göttlichen Recht der Leidenschaft, so lautet das neue: Respekt vor der Reinheit der sittlichen Persönlichkeit, Respekt vor dem Recht der objektiven sittlichen Mächte. So hatte er selbst sich gescheut, das schöne Bild der Geliebten sich zu trüben, so hatte er selbst sich ein Gewissen daraus gemacht, das sittliche Gemüts-Verhältnis anzutasten, in dem die Gräfin zum Manne ihrer Wahl stand, zu seinem Freunde Saint-Lambert. Daher nun das tiefere Verständnis für die Lebensgemeinschaften, die auf dem Grund einer gemeinsamen Geschichte, die auf Dankbarkeit und Vertrauen beruhen, für den ehelichen Bund und die Familie. Ihre Ansprüche erschienen im ersten Teil als blöde Vorurteile, ja als tyrannische, teuflische Ungeheuer, die die Stimme Gottes im Menschen ersticken und die Triebe der Natur, die schöne Leidenschaft, knebeln wollen. Jetzt bekommen auch die der Leidenschaft entgegengesetzten Mächte ihr Recht: Tugend, Pflicht und Wahrheit; Tugend, das heißt die Überwindung des niederen Selbst durch ein höheres; Pflicht, das heißt die praktische Anerkennung der Rechte der Gemeinschaft; Wahrheit, das heißt der Mut zur Überwindung der Heimlichkeit und der Drang zur Übereinstimmung des Inneren mit dem Äußeren. Ja, Tugend und Pflicht werden nicht mehr bloß als die Feinde von Leidenschaft und Enthusiasmus geschaut, sondern als ihre ernsteren Geschwister erkannt; auch sie sind Kinder der Natur.

Es gehört zur Ehrlichkeit und zur vollen schönen Menschlichkeit unseres Denkers, daß er doch der ästhetischen Versuchung widersteht, sein Werk an dem Punkt abzuschließen, wo diese grundsätzliche Erkenntnis erreicht ist, in der Kirchenszene vor dem Traualtar, wo die religiös-ethische Erleuchtung Julien überkommt. Auf den Entschluß des Verzichtes auf die Liebe, auf das Gelübde der Treue gegen den ungeliebten Mann folgt ein langes, schmerzensreiches, versuchungsvolles

Ringen dieser doch zwiespältigen Mächte. Der Sieg des »Höheren« über das »Niedere« vollzieht sich nicht so leicht und glatt, wie die Lösung eines Rechenexempels. Das Leben ist schwerer, als es die Schulweisheit des Ethikers sich träumen läßt. Ja, hätte die Liebe von oben an uns nicht teilgenommen, käme die göttliche Gnade nicht unserer Schwachheit zu Hilfe, wir könnten des Sieges nie sicher sein. Das ist der tiefere Sinn des vielangefochtenen Schlusses, in dem ein freundlich-ernst, zur rechten Stunde erscheinendes Todesschicksal die Bande löst, in denen die ringenden Seelen verstrickt sind.

Nachdem er diese leidenschaftlichen Gemütsbewegungen in Phantasie und Wirklichkeit durchlebte, hat Rousseau wieder die Hände frei zur Aktivität, in der Idee wenigstens, zum Fordern und Gesetzgeben. Der Trieb des Sozialreformers regt sich aufs neue in ihm, er muß wieder ein Ideal vor sich und vor die Welt hinstellen. Farbe und Leben erhält es von den in seinem Innern unmittelbar vorausgegangenen Bewegungen. So fällt es diesmal nicht so individualistisch aus wie im zweiten *Discours*, nicht so rigoros-sozialistisch wie im ersten und wie in seinen politischen Entwürfen. Wir erhalten eine Synthese der beiden Gedanken, das Bild der idealen Familie im vierten und fünften Buch der *Héloïse*. Dabei macht Rousseau auch diesmal, obwohl sehr diskret, von der ihm geläufigen Form der Antithese Gebrauch. Der Gutsbesitzer, wie er sein soll, wird dem grand seigneur gegenübergestellt. Eine Heimstätte gegründet auf bodenständige Arbeit, verschönt durch die Reize der Natur, durchwaltet vom Hausgeist der Humanität, ein Leben der Tätigkeit und der Freude geweiht, das ist das Haus des Herrn von Wolmar, das die Inschrift zu tragen verdiente: Hier versteht man zu leben.

Diese Züge führt das vierte Buch des Romans in ansprechender Weise im einzelnen durch: der mit festen Füßen auf eigenem Grund und Boden stehende freie Landwirt ist also auch eines der Ideale Rousseaus, in dem er sich mit seinem Antipoden Voltaire berührt, weil sie beide getragen sind von der durch das Jahrhundert gehenden und von den Physiokraten so sympathisch vertretenen agrarischen Stimmung. Nur daß Voltaire, wenn er in Vers oder Prosa den idealen *agriculteur* schildert, als der Praktiker, der er ist, uns ein viel

realistischeres Bild von dem wirtschaftlichen Getriebe im einzelnen entwirft, während es unser agrarischer Romantiker sich mehr in der Welt der Stimmung wohl sein läßt, in der hier die ländlichen Arbeiten verrichtet werden, einer Stimmung, die doch nicht so sentimental und unreell ist, wie sie sonst in diesem Jahrhundert hätte ausfallen können. Wolmar hält es mit dem guten Wort: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen. Denn so steht es fast wörtlich da: *On ne s'approprie les choses qu'on possède que par leur emploi. S'il ne s'enrichit pas de nouvelles acquisitions, il s'enrichit en possédant mieux ce qu'il a.*

Mehr noch als die wohlgeregelte Ökonomie liegen ihm die menschlichen Beziehungen am Herzen. Wenn der Schloßherr von Ferney als aufgeklärter, wohlwollender, aber doch natürlich absoluter Monarch inmitten seiner Vasallenschaft von Pächtern und Fabrikarbeitern steht, so ist Herr von Wolmar der brave, gefühlvolle, allverehrte Familienvater mit dem guten Herzen der Louis-seize-Zeit. In diesem Geist hat Rousseau die Gesindeordnung entworfen. Nicht Herr und Knecht, nicht Dienstbote und Arbeitgeber stehen sich hier gegenüber, sondern Erzieher und Fürsorgezöglinge, Vater und Familienglieder. Als Kinder des Hauses sollen sich die dienenden Hausgenossen fühlen, die nur andere Eltern bekommen haben, als sie die Heimat mit dem Haus des Herrn von Wolmar vertauschten. Sorgfältig werden sie ausgewählt, sittlich behütet und herangebildet; auf ihre Erholung, Vergnügung, Versorgung ist die Herrschaft persönlich bedacht. Julie selbst arrangiert Tänzchen und Bälle im *gynécée* So werden sie durch eigene liebevolle Anhänglichkeit viel enger als durch strenge Gehorsamspflicht an das Haus gekettet, in dessen Gedeihen sie ihre eigene Wohlfahrt erkennen und das sie als ihr gemeinsames väterliches Gut ansehen, alle miteinander eine durch kindliche, brüderliche, schwesterliche Gesinnungen verbundene Hausgemeinde. Den Schmuck und Reiz des Hauses bildet nicht der tote Luxus, der kalte Prunk und die geometrische Regelgerechtigkeit der französischen Schlösser und Gärten, sondern die freie, wild wachsende, nur sacht und unmerklich von freundlicher Menschenhand geleitete Natur. So lebt man da unschuldig, friedlich, behaglich, beglückt in jenem Wechsel von Arbeit und Genuß, in dem man die Bestimmung des Menschen

am schönsten und reinsten erfüllt. Man lebt in der Gegenwart und der einzige Wunsch, der übrig bleibt, ist der, daß ein Tag so immer gleich an den anderen sich reihen möge.

Und die Kinder des Hauses? Sie sind nicht vergessen. Ihnen ist ein langes Kapitel gewidmet. Wolmar und Julie sind auch Mustererzieher. Dieses Kapitel, auf das hier nicht eingegangen werden soll, da es nichts als eine Vorstudie zum *Emile* ist, die Keimzelle dieses Buches gleichsam, sollte offenbar die Einleitung für einen besonderen Teil der *Héloïse* bilden, der etwa der »pädagogischen Provinz« in Wilhelm Meisters Wanderjahren entsprochen hätte. Nur daß dieser Teil nicht wie die Goethesche »Provinz« bloßer Exkurs gewesen wäre; er hat seine ganz bestimmte Stelle in der logischen Struktur des Romans nach der ursprünglichen Fassung. Nach der Bekehrung Juliens durch die Religion sollte offenbar eine Heilung Saint Preux's erzählt werden. Am Beruf sollte er genesen. Die praktische Aufgabe, die ihn über die Schwärmerei hinausführt und zugleich sein Verhältnis zu Julie vertieft und »saniert«, ist die Erziehung der Kinder Juliens. Sei es nun, daß Rousseau es als unmöglich einsah, die Romanelemente mit den systematischen Erziehungsgedanken zusammenzuschweißen, sei es, daß der Romantiker in ihm noch einmal die Oberhand gewann und daß er für seine Lieblingsgestalten ein rührend tragisches Ende für schöner und würdiger hielt, als die Überführung auf den Boden der Realität und der Prosa — genug, Saint Preux wird nicht Erzieher, sondern bleibt der unglückliche jeune premier. Nach dieser Vermutung, die natürlich nicht bewiesen werden kann, die aber ihre guten Gründe für sich hat, wäre der *Emile* aus der *Héloïse*, naturwissenschaftlich geredet, durch Sprossung entstanden. Jedenfalls sind wir damit an die Schwelle des *Emile* gelangt.

8. Die Vorgeschichte des Emile.

In dem Zeitpunkt, an dem wir angelangt sind, drängt alles darauf hin, daß er etwas schreibt wie seinen *Emile*. Dieses Werk hat eine lange Vorgeschichte, ohne die es nicht zu verstehen ist, eine allgemeine und eine spezielle. Die erstere besteht in der Geschichte der Seele Rousseaus und in der seiner Ideen und Inspirationen, wie sie literarisch nacheinander zu Tage treten; und diese mußte hier zuerst zur

Darstellung kommen, um den psychologischen Ort festzustellen, an den die Gedanken des *Emile* gehören. Allein aus sich selbst heraus ist dieses Werk nicht zu verstehen; es wäre wohl ziemlich anders ausgefallen, wenn Rousseau es etwas früher oder etwas später geschrieben hätte. Nun aber müssen wir uns noch seiner speziellen Vorgeschichte zuwenden, die ebenfalls weit zurückreicht. Es ist wie beim *Contrat social;* auch zu diesem Werk hat Rousseau die Feder öfters angesetzt, und es liegen uns interessante Vorübungen dazu vor.

Als der Vierundzwanzigjährige (1736) dem Vater auf seine Aufforderung hin brieflich auseinandersetzen muß, welche Lebens- und Berufstellung er für sich ins Auge gefaßt habe, nennt er drei, die in Betracht kommen, die eines Musikers, die eines Sekretärs und die eines Hauslehrers. Wie er es mit den beiden ersteren probierte, ist in den *Confessions* zu lesen. Uns interessiert hier der praktische Versuch, den Rousseau mit der Tätigkeit als Hauslehrer machte. Als er nach dem Scheiden aus dem Haus der Frau von Warens sich auf eigene Füße stellte, wurde er im Jahr 1740 Erzieher der Kinder des Herrn von Mably in Lyon; wir haben noch ein gleichzeitiges Dokument von dieser Wirksamkeit in dem Herrn von Mably vorgelegten *Projet d'éducation.* Ein Vergleich des *Projet* mit Rousseaus eigenem Bildungsgang einerseits, mit dem späteren pädagogischen System andererseits, ist lehrreich.

Wenn die Bildner und Erzieher des Knaben und Jünglings Rousseau im Grunde nur Zufall und Schicksal waren, so sehen wir den jungen Hauslehrer, wie später den Verfasser des *Emile*, durchdrungen von der Wichtigkeit planmäßiger, methodischer, streng einheitlicher erzieherischer Einwirkung. Er faßt überhaupt sein Amt mit hohem Ernst und strenger Gewissenhaftigkeit an; das ist der erste Eindruck dieser merkwürdig reifen Zeilen des 28jährigen Lehrers. Er sieht in seiner Aufgabe eine Mission der Achtung und des Vertrauens, der er sich durch sittliche Leistung würdig erweisen müsse und gewissenhaft studiert er, wie später im *Emile* die Natur des Menschen, so hier die Individualität seiner beiden Zöglinge. Ein gewöhnlicher Routinemensch zu sein, dem es genügt, seinen Zöglingen das Elementarste beizubringen, das wäre unter seiner Würde. Es wäre unrecht, diese Züge unfreundlich zu deuten mit der Unterstellung

etwa: ob Hauslehrer, ob Gesandtschaftssekretär, ob Schriftsteller, immer habe er sich und was er gerade vorhatte, maßlos wichtig genommen. Richtig ist: um seine Autorität ist er außerordentlich besorgt; die inferiore gesellschaftliche Stellung, die Zeit und Sitte dem Hauslehrer anwiesen, soll und muß ihm erspart bleiben. Die Hälfte des Schriftstücks handelt von den Maßregeln, die nötig sind, ihm eine würdige Stellung im Hause und Rechtsansprüche auf den Gehorsam der Zöglinge zu verschaffen, die den väterlichen vollkommen gleichwertig sind. Aber nicht private Eitelkeit läßt ihn diesen Anspruch erheben, sondern seine grundsätzliche Überzeugung: die »vollkommene Harmonie«, die zwischen Vater und Erzieher herrschen soll, ist eben jene Einheitlichkeit des erzieherischen Zielgedankens, für die er im *Emile* noch viel gründlicher sorgen wird — mit einem Federstrich, indem er den Vater pensioniert oder eliminiert. Worin dieser Zielgedanke besteht, das kann er uns im *Projet* allerdings noch nicht sagen; die Weltanschauung, die ihm dieses Ziel geben wird, hat er noch nicht.

In einem andern Gedanken befindet sich der Erziehungsplan in Übereinstimmung sowohl mit Rousseaus Jugenderfahrungen als mit dem *Emile,* in dem er freilich erst zu begrifflicher Klarheit erhoben ist, während er im Projet nur als Gesinnung durchleuchtet: Nur in der Freiheit bildet sich Sinn und Geist, nur in der Achtung vor der Freiheit des Zöglings läßt sich ersprießlich erziehen. Also vor allem keine Prügelpädagogik! Schläge sind entwürdigend, nicht bloß für den Jungen, der sie empfängt, sondern auch für den *honnête homme* von Erzieher, der sie auszuteilen hätte. Aber überhaupt: vorsichtiges Umgehen mit Strafen und Belohnungen! Alles was nach Laune und Willkür des Erziehers schmeckt, ist dabei fernzuhalten. Eine Belohnung erscheine nie als Preis für Fleiß und Pflichterfüllung, sondern immer nur als natürliche Folge des Wohlverhaltens. Die Theorie der »natürlichen« Strafen und Belohnungen, die uns im *Emile* noch beschäftigen wird, erscheint also schon hier; ja hier sogar in einer annehmbareren, weil weniger doktrinären, in einer sozusagen »natürlicheren« Form. Die Belohnung gehe hervor aus der allgemeinen Atmosphäre des Wohlgefallens, die dem seine Pflicht erfüllenden Kind von Erzieher und Eltern her entgegenströmt und die sich dann zu einzelnen

Freuden, die man ihm gewährt, verdichten mag. Und dem entsprechend ist die Strafe mehr die Entziehung (die *privation*) und der *mépris marqué*, das heißt, die in einer gewissen Kälte und Härte bestehende natürliche Reaktion der Gesinnung des Erziehenden auf das ungute Verhalten des Zöglings.

Freiheit ist die Losung namentlich auch für den Unterricht. Nur hier kein Zwang! Das wäre die leidigste und erfolgloseste Kur der Abneigung gegen die Studien, die sich beim Zögling zeigt. Hier ist nicht einmal Strenge angezeigt, die allenfalls bei der sittlichen Erziehung, als Gegenwirkung gegen Untugenden wie Hochmut, ihre Stelle haben mag. Aber im Unterricht ja keine Überbürdung mit moroser Arbeit! Hier sei alles auf Lust und Liebe und auf eigenen Trieb gestellt. Die Methode ist immer die beste, die den Schüler am wenigsten Mühe und Verdrießlichkeit kostet und die ihm seine Studien lieb und wert macht. Eine natürliche Strafe des Unfleißes und der Verdrossenheit im Lernen ist die Langeweile, der man den Zögling preisgibt und die ihn ohne Züchtigung lehrt, daß Spiel und Vergnügen nur als Erholung von tüchtiger Arbeit Sinn und Recht haben.

Den Zweck, der ihm bei der Erziehung vorschwebt, bestimmt er nicht direkt, sondern durch eine Mittellinie, die er zwischen zwei landläufigen Auffassungen — Einseitigkeiten und Oberflächlichkeiten — zieht. Unter den beiden Abwegen versteht er die schulmeisterliche Erziehung, die in Mästung mit Wissen pedantischer Art besteht, und die mondäne, die es bloß auf Leibesübungen und Bildung des Weltverstandes abgesehen hat. Unter dem juste milieu scheint er, wenn er im folgenden richtig gedeutet wird, eine Erziehung zu verstehen, die die Elemente der beiden Extreme richtig würdigt und verwertet, sie aber überbietet durch ein weiteres Element, das er an die Spitze stellt. Das Wissen ist ihm unentbehrlich, schön und nützlich, und er verteidigt es gegen die hochmütige aristokratische Stimmung, die in aller Wissensbildung gleich Pedanterie und Dünkel der Halbbildung wittert. Ja, es findet sich in diesen Zeilen ein ganz persönliches Bekenntnis zum Ideal der Erkenntnis und der Wissenschaft, das in merkwürdigem Gegensatz zum dereinstigen Erkenntniszynismus des ersten *Discours* steht. Nicht zu vernachlässigen ist aber daneben die theoretische und

praktische Weltkenntnis, welch letztere durch den Umgang zu erwerben ist. Der junge Mann soll durch Verkehr in der Gesellschaft lernen, sich mit der Leichtigkeit und Freiheit des Mannes von Welt, des liebenswürdigen Menschen in ihr zu bewegen. Die nötigen theoretischen Begriffe von der Welt wird er sich erwerben, indem der Vater den Sohn, wenigstens scheinbar, in sein eigenes Berufs- und Weltleben hineinzieht und ihn um seine Meinung über Probleme fragt, die in diesem Kreis auftauchen.

Von überragender Wichtigkeit ist aber die allgemein vernachlässigte Herzens- und Charakterbildung. Darum ist seine Formel für die Erziehung: Bildung des Herzens, der Urteilskraft und des Geistes, und zwar in dieser Reihenfolge. Ein gutes Herz und ein tüchtiger Charakter sind so wichtig, daß er auf sie die Formel anzuwenden geneigt scheint: Trachtet am ersten danach, so wird euch das übrige alles zufallen. »Die rechte Beschaffenheit des Herzens ist die Quelle der geistigen Tüchtigkeit (*justesse de l'esprit*). Gesunder Sinn hängt noch mehr von den Gesinnungen des Herzens als von geistiger Bildung (*lumières de l'esprit*) ab. Ein Ehrenmann denkt fast immer richtig«. Wir werden sehen: Manches im einzelnen wird anders werden in *Emile*, besonders in der Stellung zur Gesellschaft. Aber der Grundton der Gesinnung bleibt: der gleiche Primat des Praktischen vor dem Theoretischen.

Am wenigsten original und noch am weitesten von *Emile* entfernt, ja wohl im Widerspruch mit ihm, ist was das *Projet* über Lehrplan und Bildungsstoffe sagt: Elementares Latein, ohne die überflüssige crux des thème, bloß durch Übung in Schriftstellerlektüre und -übersetzung angeeignet; Geographie und Geschichte, aber zunächst ohne die mühseligen Finessen der Chronologie, der Astronomie und mathematischen Geographie; auch mehr moderne als alte Geschichte — die moderne ist nicht ärmer an Zügen von Größe —; dann die hochinteressante, auch religiös wertvolle neuere Naturgeschichte: das Lehrbuch, das er nennt (das *Spectacle de la nature*), bekundet den religiös teleologischen Geist, in dem er den Stoff zu behandeln gedenkt; als Hilfswissenschaft die für den künftigen Offizier unumgängliche Mathematik; als Krönung des ganzen Unterrichtsgangs Einführung in die Gesellschaftswissenschaft (Moral und Natur-

recht; Pufendorf und Grotius) immer in Verbindung mit der Geschichte. Endlich, aber als reines Ergötzungsstudium, schöne Literatur mit den nötigen ästhetischen Kenntnissen. Von Körperpflege und -übung, die in *Emile* einen so breiten Raum einnehmen wird, ist keine Rede.

Noch ein Wort von der Methode: Viele Kenntnisse, namentlich solche, die für das Leben wichtig sind, werden weit leichter als durch regelrechte Lehrstunden, die eine mühevolle Anspannung der Aufmerksamkeit fordern, gleichsam spielend, durch unterhaltende Gespräche und auf Spaziergängen erworben werden. Der Hauslehrer macht sich anheischig, der Spielkamerad des Zöglings zu werden, um ihn von den leeren und nichtigen Tändeleien, zu denen er neigt, zu kurieren, indem er seine Unterhaltungen und Vergnügungen mit einem ihn fesselnden Gehalt erfüllt. Das Arbeitszimmer ist mit interessanten Gegenständen auszustatten, so daß es dem jungen Mann ein angenehmer Aufenthalt wird. Einige ganz private Rousseausche Eigentümlichkeiten und Schrullen sind ebenfalls noch zu erwähnen, gerade weil sie ab und zu auch noch in *Emile* spuken. Was einfach und natürlich zu machen wäre, will er auch hier schon mit recht künstlichen Mitteln erzielen, mit feierlichen Szenen und freimaurerischen Kunstgriffen: Am Schluß einer Neujahrsansprache des Vaters über den Wert einer guten Erziehung findet gleichsam die Investitur des Hofmeisters statt; er wird in aller Form zum »Depositar« der väterlichen Autorität ernannt. Um dem Hauslehrer das Odium der Anklage zu ersparen, verständigt dieser den Vater über das Betragen des Herrn Sohnes durch ein geheimes Zeichensystem: Der Skala der Zeugnisse entsprechen die Rockknöpfe, an die der Hauslehrer greift »ohne daß der Sohn etwas merkt«.

Daß Theorie und Praxis zweierlei Dinge sind, besonders in der Erziehung, zeigt sich auch im Fall Rousseau. Der Erfolg der nicht ganz einjährigen Hauslehrertätigkeit ist das in den Bekenntnissen geschilderte Fiasko: »Solange ich Erfolge meiner Tätigkeit sah, war ich ein Engel; der Mißerfolg machte mich teufelswild. Ich wandte immer nur die drei bei Kindern grundverkehrten Erziehungsmittel an: Gefühligkeit, vernünftiges Zureden, Zorn. Ich tat das Gegenteil von alledem, was ich hätte tun sollen. Ich überzeugte mich, daß ich nie ein guter Erzieher meiner Schüler werden würde«.

4*

Das ist drastisch; wohl allzu drastisch. Möglich, daß er einen Hintergedanken bei diesen Zeilen hat, durch die er sich das zur praktischen Pädagogik gehörige Temperament abspricht. Er will vielleicht dem Vorwurf die Spitze abbrechen: »Warum hast du nie die praktische Probe auf dein Erziehungssystem gemacht? Warum hast du, der Reformator der Pädagogik, nicht die eigenen Kinder erzogen?«

Das lebendige Interesse an pädagogischen Fragen hat ihn im übrigen nie mehr ganz losgelassen. Er wird in dieser Hinsicht in Anspruch genommen von den ihn protegierenden Damen, in deren Kreisen dasselbe Interesse ungefähr um die Mitte des Jahrhunderts je länger je lebhafter wird. Ein Blick in die Memoiren der Frau von Epinay bezeugt das; und in diesem Punkt sind sie eine einwandsfreie Quelle. Einmal wird er, auf ganz kurze Zeit freilich, sogar für die Praxis wieder beigezogen von Frau Dupin, als Stellvertreter des Hauslehrers. Fort und fort wird er konsultiert von Frau von Epinay, von Frau von Chenonceaux und anderen »philosophischen« Müttern. Und Rousseau gibt sich gern dazu her; er kommt zuvor, denn er hat eine unverwüstliche Lehrhaftigkeit, die an den jungen Wilhelm Meister und an gewisse Seiten des Schöpfers dieser Gestalt mahnt. Er war imstande, eine Schäferstunde mit pädagogischem Moralisieren zu beschließen. Die Leidenschaft zu Frau von Houdetot klingt in einen Moraltraktat aus, in dem er die geliebte Sophie gewissermaßen in die Kinderlehre nimmt. Keiner der berühmten Männer des 18. Jahrhunderts hat so viel vom Seelsorger in sich wie Rousseau. Beichtväterliche Briefe ziehen sich durch die ganze Korrespondenz dieses Mannes hin und sie gehören zum Gescheitesten, Feinsten und Zartesten, was er geschrieben hat. Diese äußeren Anlässe und inneren Antriebe, für sich allein wirkend unter Befruchtung der dazu gehörigen Studien, wie zum Beispiel des Studiums von Lockes Erziehungswerk, sie hätten eine Schrift ergeben, etwa wie Lockes Mustererziehung seines jungen gentleman. Oder vielleicht hätten sie auch keine Schrift ergeben, zum mindestens kein solches »Werk« wie den *Emile;* denn Rousseau tut einen merkwürdigen Ausspruch, über den man mit Unrecht hinwegzulesen pflegt: »Von all den Studien, deren Bearbeitung ich in der Ermitage vornahm, lag mir persönlich die pädagogische Materie am wenigsten«. Und

wenn er trotzdem an diesem Stoff allein nicht erlegen sei, dieses Thema allein wirklich ausgeführt habe, so habe hier eben die Macht der Freundschaft gewirkt. Ist diese letztere Behauptung glaublich? Was soll Frau von Chenonceaux, an die er ja zweifellos in den Eingangspartien des *Emile* denkt, für ihre privaten Bedürfnisse und Nöte von dem Werk als Ganzem gehabt haben? Und er selbst, er hat die *tendre et prévoyante mère*, an die er sich zunächst wendet, offensichtlich doch recht bald aus den Augen verloren.

Der spezielle Antrieb zum pädagogischen Schriftstellern wird ersetzt und aufgezehrt von einem tieferen und mächtigeren Impuls. Er fühlt einen Druck in sich, der ausgeht von dem Schwergewicht der von ihm selbst bisher entwickelten Ideen. Und damit münden wir aus der speziellen Vorgeschichte von *Emile* in das ein, was wir oben seine allgemeine Vorgeschichte nannten. Wer, wie unser Prophet, so lange zur Welt sagt: So solltest du nicht sein, du solltest so sein oder so! So wie du bist, bist du schlecht. Wie schön, wie herrlich, wenn du anders geblieben oder geworden wärest! — der muß sich auf die Frage gefaßt machen, muß sie sich selbst stellen, wenn er sich ernst nimmt: Was sollen, was können wir denn tun? Der romantische regret: ›Es wär' zu schön gewesen, es hat nicht sollen sein‹, ist als dichterische Stimmung eines Augenblicks natürlich und nicht zu beanstanden. Den Mann drängt die Logik des praktischen Lebens darüber hinaus. Und auf diesem Höhepunkt seines Lebens, in den Wäldern von Montmorency, ist Rousseau nicht mehr bloß Lyriker, Elegiker, Idealträumer, er hat auch etwas vom Mann in sich.

Halten wir nun hier ums Jahr 1758 einen Augenblick inne, in dieser Zeit der Konzeptionen und der Konzepte. Wir müssen uns Rousseau vor Augen stellen, wie er meditierend durch die Wälder wandelt und in seinen Schreibheften einzelne Aperçus, Aphorismen, ganze Gedankenpassagen nach Hause bringt, nach Hause, wo die Entwürfe zu den unterdrückten pädagogischen Kapiteln der *Julie* schon bereit liegen. Von dieser lockeren Entstehungsweise zeigen sich noch deutliche Spuren in *Emile,* dessen Gedankenfortschritt und -zusammenhang nicht so straff logisch ist, wie man vielfach meint, verführt wie beim *Contrat social,* wo dasselbe der Fall ist, durch den Schein von Ordnung und

Entwicklung, den Rousseau über das Ganze zu breiten weiß. Darum darf er ja nicht wie ein systematischer Denker gelesen werden, sondern, portionenweise wenigstens, wie ein Aphoristiker, bei dem nicht jeder Gedanke eine Folge hat, oder doch nicht eine Folge in dem, was auf ihn folgt.

Und nun, ehe *Emile* selbst zum Wort kommen soll, noch einen Blick auf die Baumaterialien, die Rousseau bis jetzt zusammengeschleppt hat, und eine Frage nach den Möglichkeiten, wie dieses Chaos sich zum Kosmos gestalten konnte. Suchen wir die in seiner bisherigen Gedankenbildung wirksamen Faktoren zu fassen, so stoßen wir auf drei Grundkräfte, die wir je den drei Bereichen des Willens, der Phantasie und des Gemüts zuweisen können. Als Rousseau zu einer gewissen Ruhe des Bewußtseins gelangt ist, erweckt in ihm die Berührung mit der Wirklichkeit, richtiger mit dem geschichtlich-gesellschaftlichen Bezirk der Wirklichkeit, heftigsten Widerwillen. Daher die prophetenhaften Expektorationen des Strafpredigers. Diese Erregung setzt seine Phantasie in Bewegung, die ihm fort und fort Idealbilder einer besseren Menschenwelt vorzaubert, Ideale verschiedener Art, die nicht miteinander ausgeglichen sind. Zwei Grundtypen sind zu unterscheiden, ein sozialer und ein individualistischer; der erstere zeigt verschiedene Färbung, je nachdem Jean Jacques' Ethik rigoros oder milder gestimmt ist. So erhalten wir in einer Stufenfolge den heroisch strengen antiken Tugendrepublikaner, den biederen Bürger des patriarchalischen Kleinstaats oder den wackeren Ackerbauer, endlich den Familienmenschen der Wolmarschen Hausgemeinde. Dieser letztere ist, als der Privatmann, der er ist, ein Bindeglied zwischen dem citoyen und dessen Gegentypus, dem Individualmenschen, der wieder in verschiedenen Kostümierungen auftritt. Die Individualisierung kann bis zur Isolierung getrieben werden. Dann haben wir den frei schweifenden Wilden des zweiten *Discours*, dieses Gebilde einer merkwürdigen Kyniker-Romantik; oder aber den Rousseau der Wälder von Montmorency, der sich auf den alleinigen Verkehr mit der Natur beschränkt, dargestellt in dem klassischen Selbstporträt des Briefes an Malesherbes; oder endlich den schon nicht mehr ganz isolierten, aber doch nur in streng individuellen Herzensbeziehungen sich entwickelnden, romantisch passionierten Saint Preux. Eine Art von Individualismus, der von Jean-Jacques'

geistlichen Erziehern vertretene, schlummert noch, regt sich aber doch schon in der *Héloïse:* Es ist der vor der Welt sich verschließende, in sittlicher Arbeit seine Seele emporbildende Mensch. Endlich ein drittes Grundelement, das tiefste, das des Gemüts, das ist Rousseaus Glaube, formuliert in dem Satz von der Güte der Natur. Es ist ihm gegeben, am Sein sich beglückt zu halten, im Sein zu ruhen. Unter allen Stürmen findet er wieder Ruhe und Frieden in der außermenschlichen Natur. Aber die Macht, die er dort fühlt, empfindet er ahnend als Macht über die ganze Welt, auch über die Menschenwelt, als Macht, die auch seine Ideale trägt, so daß er sich mit seiner Sehnsucht ihr vertrauend überlassen kann.

Rein abstrakt betrachtet sind viele Kombinationen denkbar, die diese drei Grundkräfte miteinander eingehen, wenn es nun gilt auf die praktische Frage: Was sollen wir tun? die Antwort zu finden. Das Vertrauen auf Gott-Natur einerseits, Welthaß und Weltverachtung andererseits, stehen in Spannung zueinander. Jede der beiden Größen könnte, genügend verstärkt, die andere aufzehren. So könnte Rousseaus Glaube sich zu einem unbedingten realistischen Optimismus auswachsen, zu Hegels These: Alles, was wirklich ist, ist vernünftig, d. h. zu der ebenso konservativen wie fortschrittsfreudigen Lebensphilosophie des entwicklungsgeschichtlichen Idealismus der großen Deutschen. Erhält des Hasses Kraft die Oberhand über die Macht des Glaubens, so ist die praktisch-logische Konsequenz die Revolution in irgendeiner Art, die zerstörende, wenn der Affekt der Aversion stärker ist als die bauende Phantasie, die rekonstruierende, wenn die idealbildende Phantasie über den blinden Affekt Herr wird; oder, wenn der Sturm des Affekts verbraust ist, Pessimismus und Verzweiflung. Wahrscheinlich ist von vorn herein, daß keiner dieser extremen Fälle eintritt, daß positive und negative Kräfte nebeneinander bestehen bleiben und irgendwelche chemische Verbindung eingehen. Welche? das ist die Frage, der wir uns nun zuwenden, indem wir das System, das in *Emile* vorliegt, analysieren.

Dritter Abschnitt.

Emile. Das System der Persönlichkeitsbildung.

Erstes Kapitel.

Die Weltanschauung des Persönlichkeitsgedankens.

Vorbemerkung.

Was ist der *Emile?* Hielten wir uns an den Titel *Emile ou de l'éducation,* so hätten wir eine Pädagogik vor uns, eine Theorie der Kunst des Erziehens und Unterrichtens. Und gewiß, das ist er auch, das wollte und sollte er auch sein. So wurde er denn von diesem Gesichtspunkt aus von hundert Kritikern aufgefaßt, gewertet und gerichtet. Aber diese Auffassung ist schief; diese Kritik, so richtig sie oft im einzelnen ist, — denn die pädagogische Technik dieses Pädagogen bietet viele Angriffsflächen — sie ist doch im ganzen unbillig. Unbillig ist sie namentlich dann, wenn sie von der stillschweigenden Voraussetzung so vieler Pädagogen ausgeht, von der nämlich, daß das Ziel, zu dem hin wir bilden und erziehen, im Grunde schon gegeben, im wesentlichen bekannt und zu bestimmen sei etwa als die Einführung des Heranwachsenden in unsere Bildung und Gesittung. Wer über Mittel und Wege zu diesem Ziel bei Rousseau sich Rats erholen will, kommt nicht auf seine Rechnung.

Das Originale des Buchs liegt viel mehr in der Offenbarung, die sein Verfasser uns geben will über ein neues Ziel aller Pädagogik. Eine neue Anthropologie und eine neue Ethik ist das Buch, mehr noch als eine neue Erziehungslehre. Und wollte man einen Titel finden, der den Inhalt noch am ehesten decken würde, so müßte er etwa lauten: Die Persönlichkeit, was sie ist, wie sie wird und reift (auch wie sie entartet) und was der Mensch dem Menschen bei

diesem Werden und Reifen helfen kann. In diesen Plan einer Erziehungstheorie und einer Persönlichkeitslehre webt sich aber noch ein drittes Element hinein: eine scharfe Kritik der alten Werte und der auf ihnen beruhenden Zustände nebst praktischen Vorschlägen zur Umwertung dieser Werte, zur Überwindung dieser Zustände. Der *Emile* ist auch ein soziales Reform- und Revolutionsprogramm. Wir müssen diese drei Ideen immer im Auge behalten, um zu wissen, was wir von dem Buch zu erwarten haben, und um nicht falsche Maßstäbe daran anzulegen. Aber wir unterlassen es, sie unserer Darstellung und Gliederung des Stoffs zugrunde zu legen. Sie sind bei Rousseau überall so eng zusammengenommen, um nicht zu sagen so miteinander verfilzt, daß eine Dreiteilung nach diesen Gesichtspunkten künstlich auseinanderrisse, was er zusammenschaut.

Es gilt überhaupt — das mag noch als Vorbemerkung gestattet sein — nicht zu viel Systematik in ein Werk hineinzulegen, das keine hat. Das ist »eine Sammlung von Gedanken und Beobachtungen ohne Ordnung und fast ohne Zusammenhang. Ich fühle es nur zu gut: Man kann ganz wohl einige Broschüren verfassen und damit doch noch nicht ein Buch komponieren«. Diese Erklärung im ersten Satz der Vorrede müssen wir ernst nehmen und dürfen sie nicht als Bescheidenheitsphrase auffassen. So gliedern wir denn unsern Gegenstand nach den elementarsten Fragestellungen, die es für philosophische Materien gibt, nach den Fragen: Was ist? und: Was sollen wir tun? in einen theoretischen Weltanschauungsteil und in einen praktischen, in diesem Fall pädagogischen im engeren Sinn. Im übrigen gibt es in dieser Komposition ohne Einheit einzelne Einheiten, Passagen, die gewissermaßen Variationen von Leitmotiven sind. Wenn wir diese Leitmotive so zwanglos als möglich aus dem Ganzen herauslösen und die nötigen Verbindungslinien einzeichnen, so werden wir am ehesten Ordnung und Übersicht in das Chaos der »Träumereien« und »Phantasien« bringen — es ist Rousseau selbst, der sein Buch so charakterisiert — und zugleich diejenige intuitive Einheit durchscheinen lassen, die dem Ganzen doch verborgen zugrunde liegt.

1. Das Persönlichkeitsideal.

Der wichtigste Teil der Wirklichkeit ist für den Idealisten sein Ideal. Das Persönlichkeitsideal, dessen Panier Rousseau entfaltet, ist beschlossen in dem einen Wort: ein Mensch sein. Ein Mensch, der ein Ganzes für sich ist, — nicht ein Bruch — ein Wert für sich selbst, ein Wesen, das in ungebrochener Einheitlichkeit in Harmonie mit sich selbst lebt. Ist man das, so ist alles andere gegeben. Das Eine ist not; trachtet danach, so wird euch das übrige alles zufallen. Menschen seid menschlich! Das ist eure erste Pflicht; es gibt keine andere Weisheit als Menschlichkeit. Ein anderer Ausdruck für denselben Inhalt ist: Leben. Was heißt das? Es heißt nicht atmen oder sein Dasein zu hohen Jahren bringen, sondern wirken, Gebrauch machen von den Organen, Sinnen und Fähigkeiten, die uns ein Gefühl unseres Daseins geben, das Sein tief empfinden. Leben heißt das ganze Dasein durchkosten mit seinen Freuden und mit seinen Leiden. Leben heißt sich selbst kennen, Nutzen aus sich ziehen, sich glücklich machen. Nur darum ist das Leben so flüchtig, weil wir von der kurzen Spanne Zeit uns fast keine nehmen, es zu genießen. Darum lebe bis zu deiner letzten Stunde! Denn das wäre freilich schauerlich, sterben zu müssen, ehe man zu leben begonnen hat. Lebe um zu leben! Das ist Glück. Das heißt gut sein. Was in diesem Menschentum, in diesem intensiven Lebensgefühl verborgen liegt, ist unerschöpflich. Kein Wunder! Handelt es sich doch um ein Ideal. Wenn wir auch den Anfangszustand kennen, von dem die Menschheit ausging, der Endzustand ist uns noch verhüllt. Kein Mensch kann wissen, was die Natur unserer Entwicklung noch vorbehalten hat. Kein Philosoph darf so vermessen sein und sagen: Bis hierher und nicht weiter! Immerhin läßt sich manches darüber sagen. Wie das farblose Licht sich in farbige Teilstrahlen zerlegt, so wird uns jenes abstrakte Ideal konkret anschaulich in einzelnen Gütern oder Tugenden, die in ihm beschlossen sind. Der Mensch nach Rousseaus Herzen ist wohl am besten zu kennzeichnen durch die Idealworte: Glück, Güte, Freiheit, Klarheit. Entfalten wir denn das Ideal in seine Einzelzüge!

Was ist das Glück? Seine Formel für diesen Seelenzustand gibt uns Rousseau mit den Worten: Das Glück besteht im Gleichgewicht des Wollens und des Könnens, Unglück und Elend hat seinen Grund in einem Mißverhältnis zwischen unserem Begehren und unsern Kräften. Glücklich und stark ist wer das kann, was er will und wer nicht mehr will. So ist der Mensch der Intention der Natur nach. Diese tiefe und vielsagende Formel erfüllt sich uns mit Leben, wenn wir die entsprechenden Anschauungen in Beispiel und Gegenbeispiel dazu nehmen. Glücklich ist der primitive, der Naturmensch, dem die Natur nur die zu seiner Erhaltung nötigen Triebe gegeben hat und die zu ihrer Befriedigung genügenden Kräfte. Bei ihm, wie auch beim Kind, sind die Kräfte, die er hat, in Tätigkeit, die Seele hat ihr Genügen. Sein Glück ist so einfach wie sein Leben; Gesundheit, Freiheit und das Notwendige, mehr braucht es nicht. Freilich auch das ist nicht immer zu haben, Leiden und Tod sind ja auch da. Aber auch dann noch kann der Mensch glücklich sein, wenn er eine gewisse seelische Kraft hat, die freilich nun unerläßliche Bedingung zum Glück ist, die Fähigkeit zur Resignation. Der damit ausgerüstete Mensch der Innerlichkeit und Selbständigkeit ist ein zweiter, höherer Typus des Glücklichen: Es gibt ein Glück für den Menschen, wenn er sich bescheidet zu sein, was er ist, wenn er an der Stelle bleibt, die die Natur ihm anweist, wenn er sein Dasein auf sein Inneres einschränkt und sich nicht gegen das herbe Gesetz der Notwendigkeit auflehnt. Wer sich nie vermißt, wider das Schicksal zu streiten, leidet standhaft; wer sich entschlossen in das Gesetz der Notwendigkeit ergibt, stirbt ohne Sträuben. Freilich dieses Glück der Konzentration in sich selbst ist als unbedingtes doch nur für Gott allein, das all- und selbstgenugsame Wesen. Wir schwachen, unvollkommenen Menschen können uns selbst nicht genügen. Und selbst wenn wir es wollten, wenn wir es könnten, an was wollten wir uns freuen! Ein Mensch, der nichts liebt, kann unmöglich glücklich sein. Der Verfasser des *Emile* hat die *Héloïse* nicht vergessen; das fünfte Buch des *Emile* ist nicht der entbehrliche Anhang, als der es oft behandelt wird: Emil muß seine Sophie bekommen. Ohne Liebe kein Glück. Der primitive Mensch zwar (der *homme naturel*) braucht das nicht, wohl aber der *homme*

moral. Der liebende und geliebte Mensch ist also ein höherer, dritter Typus des Glücklichen.

Nun kennt Rousseau selbst noch ein Glücksgefühl überschwänglichster Art, das er im dritten der Briefe an Malesherbes und in seinem Schwanengesang, in den *Rêveries*, klassisch beschrieben hat. Er gehört ja zu den wenigen Menschen, die die Wonnen der Ekstase nicht vom Hörensagen, sondern aus eigener Erfahrung kennen. Von diesem Element des eigenen Wesens gibt er Emil nichts mit, wohl weil Emil ein Durchschnittsmensch, kein Ausnahmemensch sein soll. Denn es ist doch wohl nicht bloß Zufall, daß das Romantische, der Überschwang, das Faustische in *Emile* fast ganz fehlt und daß uns Rousseaus Reden vom Glück hier manchmal so nüchtern, resigniert und fast philisterhaft anmuten. Denn das Glück der Liebesleidenschaft, auf das diese Charakteristik nicht zutrifft, ist ja — ach! — so kurz, so ganz bloß ein Augenblick. Wie zum Ersatz für diesen Mangel hat Rousseau nun seinem Emil etwas anderes gegeben, das auch in seiner so reichen Natur lag: ein gewisses Behagen in dieser Zeitlichkeit und Endlichkeit mit vielen einzelnen, positiven Freuden, sozusagen einen vierten Typus des Glücks, den er launig beschreibt in den reizenden Variationen über das Thema: Was ich täte, wenn ich reich wäre. Nichts ist bezeichnender für die Lebensweisheit des der Erde zugewandten Rousseau mit ihrer Mischung von zynikerhafter Bedürfnislosigkeit und epikureischer Genußfreude als dieses Stück, das freilich im Auszug von der Grazie des Urtexts etwas verliert.

Weil ich gerne frisch und kräftig genieße, so würde ich hygienisch und frugal leben und würde von meinem Tisch alle die von weit her eingeführten, raffiniert bereiteten Schaugerichte, alle verfrühten Treibhauserzeugnisse verbannen, um mich an der gesunden, wohlschmeckenden Kost zu laben, wie sie Klima und Jahreszeit eben darbieten. Weil ich gerne gut bedient wäre, lüde ich mir keinen lästigen Dienertroß auf den Hals, sondern würde selbst besorgen, was ich gut besorgt zu haben wünschte; ich ginge zu Fuß — etwas Motion ist bekömmlich — und redete selbst mit den Leuten — ein Diskurs ist immer zu etwas gut und tut immer wohl. Ein Schloß würde ich mir nicht bauen, da ich doch nur ein Zimmer darin bewohnen könnte und da dieses glänzende Gefängnis meiner Freizügigkeit Eintrag täte. Die weite Welt

ist das schönste Schloß. Ubi bene, ibi patria. Weil ich ein Freund von Kunst und Wissenschaft bin, würde ich mir keine Gemäldegalerien und keine Büchersammlungen anlegen, um mir den Ärger des Sammlers über Lücken in der Kollektion zu ersparen. Vor Hasardspielen nimmt sich ein Genießer wie ich in acht, weil sie die schöne Zeit totschlagen. Weil ich gerne gute Freunde um mich hätte, würde ich auf sehr einfachem Fuß leben, damit ja kein Hof von Günstlingen sich um mich scharte, der die freie Freundschaft verscheucht. Die Genüsse der Liebe dürften mir nicht vom Gelde beschmutzt werden, das die Liebe tötet, weshalb ich mich wohl davor hüten würde, die Unschuld mit meinem Reichtum zu verführen, nicht bloß weil ich kein schmutziger Satyr und kein gemeiner Affe bin, sondern weil ich eben Liebe wollte, die nur der Liebe geschenkt wird. Um der Tortur der Blasiertheit, dieser Geißel des Reichen, zu entgehen, würde ich arbeiten wie das Volk, dem die saure Arbeit der Woche die beste Würze seiner Festtage ist, und jeden Tag hinnehmen, wie er kommt, unbekümmert um das Gestern und das Morgen. So lebte ich alle Tage in meinem weißen Häuschen mit den grünen Läden und dem freundlichen Ziegeldach als Landmann auf dem Land, und wenn ich mir einen guten Tag machen wollte, so lüde ich mir ein paar Freunde und Freundinnen ein in meinen Speisesaal im Garten an der sprudelnden Quelle unter dem schattigen Baum, wo der grüne Rasen unser Tisch ist und der Nachtisch zu unsern Häupten hängt. Und wenn ein Landmann vorübergeht, so hört er von uns ein freundliches Wort und bekommt einen guten Schluck Wein, und ich freue mich, daß ich noch ein Mensch bin. Dafür werde ich von den wackeren Leuten auch wieder geladen, wenn sie ein frohes Fest feiern und ich esse und singe mit an ihrem langen Tisch und tanze mit in ihrer Scheune, vergnügter als auf dem Ball der Oper in Paris. Wenn ihr mir aber sagt, das alles könnte ich ja haben auch ohne reich zu sein, nun — so ist es ja nur das, was ich euch sagen wollte: das ist die Gesinnung, in der man genießen kann; alles andere ist Wahn, Chimäre, Dummheit, Eitelkeit. Alle ausschließenden Freuden sind der Tod der Freude.

Noch klarer tritt was Rousseau im Sinn hat heraus, wenn wir, wie er selbst, den Gegensatz zur Verdeutlichung heranziehen, d. h. die falschen Ideale und die verkehrten Wege

zum Glück, die er namhaft macht. Dann erscheint er in der richtigen Mitte zwischen zwei Extremen. Der der Freude abgewendete Asket, der uns unsere Triebe dämpfen heißt, ist auf dem falschen Weg. Das folgt gewissermaßen ex definitione. Ein Teil unserer Kräfte würde so brachliegen, und wir kämen zu keinem vollen Genuß unserer selbst. Das wäre eine Störung jenes Gleichgewichts von Wollen und Können, in dem das Glück besteht. Aber die Weltmenschen, die das Können steigern wollen, verfallen in den entgegengesetzten Fehler. In den beiden typischen Formen, in denen sie vor ihm stehen, als die Genußmenschen und als materialistische Berechnungsmenschen, sind sie ihm unglückliche Glücksjäger. Nur ein scheinbares Glück ist das berauschende nervöse Genußleben (*la variété des amusements, les turbulents plaisirs*); es zehrt sich selbst auf in immer neuem unersättlichem Begehren und erstirbt schließlich in Blasiertheit. Ja, es ist nichts als eine Hülle für Ekel und Langeweile. Ist doch sogar die Fröhlichkeit ein sehr zweideutiges Zeichen für das Glück, über das man ja nicht nach dem äußeren Anschein urteilen soll. Das Glück ist still; der wahrhaft Glückliche redet kaum und lacht kaum; ja die süßesten Genüsse sind von Tränen begleitet und die Schwermut ist eine Freundin des Wonnegefühls. Der Geld- und Machtstreber aber betrügt sich selbst, weil er das Glück veräußerlicht und in eine immer weniger erreichbare Ferne treibt. Äußerlich und oberflächlich ist die unverständige Anschauung des Materialisten, der in der Fülle der äußeren Güter das Glück und in ihrer Entbehrung das Unglück sieht. Außer Kraft und Gesundheit und Harmonie mit sich selbst sind doch alle Güter dieser Welt nur Wahngebilde, und ebenso bloß eingebildet sind alle Leiden außer körperlichen Schmerzen und Gewissensbissen. Nie ist der Mensch weniger elend, als wenn er scheinbar gar nichts hat. Wer nichts wollte als leben, würde glücklich leben. In eine falsche Ferne aber treibt dieser Mensch des Kalküls sein Glück, weil er nicht bedenkt, daß er mit der Steigerung des Könnens sein Begehren in noch stärkerem Grade steigert.

Er hat freilich eine gefährliche Bundesgenossin in uns selbst, die uns auf diesen Weg lockt, die schlimmste Feindin des Glücks, die Phantasie, die uns über die Schranken der wirklichen Welt hinaustreibt und die unendliche Welt des Möglichen vor uns auftut, bei deren Anblick alle Begierden er-

wachen. Die Phantasie als Sorgengeist jagt den Menschen von der ruhigen Gegenwart und dem sicheren Hier in die Zukunft, in ein fernes Dort. Durch die Illusion des Macht- und Herrschaftsstrebens verleitet sie uns, unser Wesen über die Breite der ganzen Welt auszudehnen, so daß unser Schwerpunkt fern von uns selbst zu liegen kommt. Glücklich aber ist und bleibt nur der, der es versteht, sein Dasein in sich selbst zusammenzudrängen und der die Gegenwart genießen kann. Er, für den Leben und Genießen eines und dasselbe ist, kann jung sterben und er stirbt doch freudensatt. Um dieses Glück betrügen sich die Toren, die immer an einem anderen Ort sein möchten als dem, an dem sie sind, die sich immer von der heutigen Stunde zu einem morgen wegsehnen, zu einem morgen über Jahr und Tag. Und dann klagen sie in seltsamem Widerspruch über die Flüchtigkeit der Zeit und die Kürze des Lebens, das ihre Ungeduld doch nicht kurz genug machen kann, die dummen Verleumder der Natur. Keiner versteht es, heute zu leben.

* *

Der Mensch, wie er sein soll, ist ferner gut. Das Wort hat je nach dem Standpunkt, auf den unser Denker sich stellt, und je nach der Stufe, an die er denkt, verschiedene Bedeutungen. Gut ist zunächst der in sich und in seiner Sphäre ruhende Mensch, der wenig Bedürfnisse hat und der sich wenig mit andern vergleicht. Dem entspricht, daß das, was den Menschen böse macht, eben die Veränderung ist, die darin besteht, daß er viele Bedürfnisse bekommen und sich von der Welt und dem Geist der Welt abhängig gemacht hat (*tenir à l'opinion* heißt er das). Könnte der Mensch immer in sich bleiben, so wäre es ihm nicht schwer, immer gut zu sein. Es wird ihm schwer, weil und sofern er das nicht kann.

Doch der Mensch ist auch Glied der Gattung. Durchdringt er sich mit diesem Gefühl, dehnt er die Selbstliebe auf andere Wesen aus, so wird sie sittlich, so entsteht in ihm die Güte, die Menschlichkeit in engerem Sinn. Das ist die Kraft einer expansiven Seele, die sich mit den Nebenmenschen in eins setzt. Wenn ich mich in ihm fühle, so will ich, daß er nicht leide, weil ich nicht leiden will. Das Bild des fremden Glücks tut mir wohl. Es ist das das Mitschwingen der

Saiten der Seele mit denen anderer. Das ist das »gefühlvolle Herz«, mit dem er selbst geboren wurde, wie er in den Bekenntnissen sagt. Das ist das Mitleid, die Sympathie, die er preist und deren Pflege er empfiehlt, zum Teil mit bedenklichen Reflexionen, deren egoistische Hintergedanken freilich nur aussprechen, was unbewußt in der Sentimentalität seiner Zeit, ja aller Zeiten sich regt. »Das Mitleiden ist ein süßes Gefühl und muß es sein, weil man bei dem Zurückdenken an sich selbst sein eigenes Glück genießt und dazu noch das Gefühl, das man für den andern hegt und das ein Zeugnis für unseren Wert ablegt«. Im übrigen darf man sich dieses Rousseausche Mitgefühl nicht so weich, so blind, so privat vorstellen, wie es der Mode der Zeit entsprach: Richtet sich das Mitgefühl mit blinder Ausschließlichkeit auf eine beliebige Privatperson, so ist es Schwäche und Entartung. Es gilt, dieses Gefühl mit Vernunft zu temperieren, durch Erwägungen der Billigkeit und Gerechtigkeit zu verallgemeinern und über das ganze Geschlecht auszudehnen. In der Liebe zur Gerechtigkeit vollendet und objektiviert sich die Menschenliebe. Nächst seinem Privatinteresse gehört das erste Interesse des Weisen dem ganzen Geschlecht. Das größte Glück aller, nicht das irgend eines Individuums, liegt ihm am Herzen.

Und noch etwas Höheres als Gutsein und Güte gibt es, das, was er mit einem heute sehr verblaßten und durch langen Mißbrauch in Verruf gebrachten Namen Tugend heißt. Das ist das Ideal mit strengeren Linien, das Sittliche in seiner pathetischen, heroischen Gestalt. Der tugendhafte Mann im höchsten Sinn ist der, der das Leben verachten und seiner Pflicht opfern kann. Rousseau läßt deutlich durchblicken, — und das ist ein schönes Zeichen seines Fortschreitens in Ehrlichkeit und Reife — daß dieses Reich der rauhen Tugend über der Sphäre liegt, die seiner Natur entspricht. »Glücklich die Völker, bei denen man gut sein kann, ohne Anstrengung (*efforts*) und gerecht ohne Tugend«.

* *

Niemand wird sich wundern, daß Rousseau, der in ungebundener Freiheit Aufgewachsene, der Mann mit dem reizbarsten Unabhängigkeitsgefühl, eines der höchsten Güter, das er kennt, mit dem Namen Freiheit, eines der größten Übel,

das es für ihn gibt, mit dem Namen Knechtschaft belegt. Aber auf der Reifestufe, auf der unser Philosoph in *Emile* angelangt ist, denkt er über die Freiheit nicht mehr so naturalistisch und negativ, wie man das nach dem, was er von seiner Jugend erzählt, vielleicht erwarten sollte. Freiheit ist ihm nicht mehr wie einst subjektivistische, ungebundene Willkür. Sie ist mit einem hohen Maß von Abhängigkeit vereinbar. Abhängigkeit von äußeren Dingen nämlich oder von streng sachlichen Mächten, wie es objektive Rechtsgesetze sind, tut der Freiheit keinen Eintrag. Denn sie hat ein sittliches Moment in sich aufgenommen, die Selbstbeschränkung. Man höre, wie er von ihr redet: Frei ist der Mann, der nur will was er kann und tut was ihm gefällt; der Mann, der sich auf seine natürlichen Kräfte beschränkt und nicht weiter geht, als diese gestatten. Was er wünscht, ist in seiner Reichweite; von wem sollte er abhängen? Frei sein heißt: wenig an den menschlichen Dingen hängen. Weniger die Kraft der Arme als die Mäßigung des Herzens macht den Menschen unabhängig und frei.

Finden sich zu allen diesen Sätzen, welche die Freiheit als innere Unabhängigkeit bestimmen, Parallelen bei den Alten, besonders bei den Stoikern, so erhalten sie doch immer eine eigene, eine moderne Färbung durch ihre Tendenz auf einen souveränen Individualismus. Da ist ihm auch äußere Unabhängigkeit wichtig. Frei ist das auf sich selbst stehende Individuum, das sich als Einzelperson erhalten kann, ohne Rückhalt an einem Stand. Dann: die Unabhängigkeit vom Sinne und Willen der andern Menschen, von »der Welt«, ein »eigen Herz« hätte Goethe gesagt. Frei ist der Mensch, der mitten im Wirbel der Gesellschaft kein Spielball der Leidenschaften und Meinungen der Menschen wird, sondern mit eigenen Augen sieht, mit eigenem Herzen fühlt, von der eigenen, autoritätsfreien Vernunft sich leiten läßt. Der freie Mann muß dem Urteil der Menschen trotzen können. Erkennt er die Sitte als Herrin über sich an, so ist es mit seiner Manneswürde vorbei (*L'opinion est le tombeau de la vertu parmi les hommes*).

Werfen wir auf seinen Freiheitsbegriff noch das Schlaglicht des Gegensatzes! Das der Freiheit entgegengesetzte Willensziel ist die Macht (*autorité, domination*). Der Mann, der das souveräne Selbstgefühl hat, wie es die Burgfreiheit

der Persönlichkeit gewährt, verachtet sie. Der Weise sieht, daß alle Herrschaft Knechtschaft ist: «Du hängst immer von den Vorurteilen derer ab, die du beherrschst — durch Vorurteile. Du sagst immer: Ich will, und du mußt immer tun, was die anderen wollen. Die solide Macht reicht nicht weiter, als unsere natürlichen Kräfte reichen«. Man sehe nur, wie der freie Rousseau sich erhaben fühlt selbst über einen Mann, wie den gewaltigen Friedrich. »Ich verachte den König, der sich unter den Trümmern seines Throns begraben will, weil er sich nicht zum Rang eines Menschen aufschwingen kann. Er ist nur für seine Krone da; er ist überhaupt nichts, wenn er nicht König ist«.

* *

Nach der intellektuellen Seite hin ist der Idealmensch zu charakterisieren als der klare, hellblickende Mensch; man könnte wohl auch sagen, und Rousseau nimmt keinen Anstand, so zu sagen: der vernünftige Mensch. »Das Meisterwerk einer guten Erziehung ist, einen vernünftigen Menschen zu bilden«. Hier darf man nämlich den Gegensatz, in dem er zu seiner Zeit stand, nicht übertreiben. Obwohl er mit der Entdeckung der Bedeutung des Gefühls seiner Zeit ein Neues bringt, so steht er doch in soweit durchaus in der Gemeinschaft der Überzeugung mit den Männern der Aufklärung, daß ihm Vernunft ein Ideal- und Normbegriff eben seiner Natur ist. Vernunft und Natur, Unvernunft und Naturlosigkeit gehen für ihn immer Hand in Hand. Er war ein Rationalist in dem alten Sinn des Worts, in dem es ein Schimpfname ist, den die Männer der Reaktion denen aufgetrieben haben, welche das Eigenurteil des reifen Mannes nicht unter Autorität und Tradition beugen wollen. Den Scheltnamen in diesem Sinne hätte sich Rousseau mit Stolz als Ehrennamen zugeeignet. Doch da er sich allerdings gegen die »*raisonneurs*« wendet, d. h. gegen die bloß zersetzende, skeptische Reflexion des Verstandes und des *esprit*, und dafür der *sagesse* das Wort redet, d. h. der aufbauenden, die Wirklichkeit nachbildenden Vernunft, so vermeiden wir lieber das Wort »*raisonnable*«, »vernünftig« in der Beschreibung seines Ideals. — Der andere Gegensatz, durch den sich Rousseaus intellektuelles Ideal am besten kennzeichnet, ist sein Gegensatz zum Menschen der Wissenschaft, zum positivistischen Bildungsideal.

Nicht Gelehrte wollen wir sein und bilden, sondern verständig urteilende Menschen mit richtigen und klaren Gedanken.

Was er positiv anstrebt, läßt sich mit folgenden drei Merkmalen kennzeichnen: Eine kynikerartige Gleichgültigkeit gegen das rein stoffliche Wissen, ja gegen den theoretischen Wissenstrieb als solchen; dafür aber leidenschaftliche Liebe zum Licht, zu Wahrheit und Klarheit; Beschränkung auf das praktisch Wertvolle und Streben nach geistiger Souveränität auf diesem Gebiet. Diese Züge sind wohl das Wesentliche in den folgenden Äußerungen, in denen Rousseau selbst zum Wort kommen soll: Auf die Menge des Wissensstoffs kommt gar nichts an; es schadet wenig, wenn einer nichts weiß. Aber Unklarheit und Verstricktheit in den Irrtum, das ist ein Übel. Wir rühmen uns nicht, die Wahrheit der Dinge zu kennen, aber darauf tun wir uns etwas zu gut, daß wir uns keinen Irrtum aufbinden lassen. Ja einmal heißt es gar: Unwissenheit wäre das beste, das nächstbeste Irrtumslosigkeit. Leider paßt das Wort des Wilden und des Weisen: was gehts mich an? nicht mehr auf uns; seit wir von allem abhängen, hat leider alles für uns Bedeutung. Die Wurzel des Wissenstriebs (soweit ihn Rousseau als echt und legitim anerkennt) ist ihm rein praktischer Art: das angeborene Streben nach Wohlbefinden und die Unmöglichkeit, diesen Wunsch voll zu befriedigen, treiben den Menschen unaufhörlich auf die Suche nach neuen Mitteln dazu; das ist das dem menschlichen Herzen natürliche Prinzip der Wißbegierde. Beschränken wir uns also auf die Kenntnisse, welche der Instinkt uns zu suchen antreibt und verachten wir das Unnötige. Für den vernünftigen Menschen handelt es sich nicht darum zu wissen was ist, sondern was wertvoll zu wissen ist. Bloß ein kleiner Ausschnitt aus dem unendlichen Kreis des möglichen Wissens ist es wert, den forschenden Weisen zu beschäftigen, die Kenntnisse nämlich, die zu unserem Wohlsein beitragen. Die höchste geistige Stufe ist erreicht von dem Weisen, der den Trug der Illusion durchschaut, der sieht, wie alle Ziele der krampfhaften Bemühungen Luftschlösser sind; der alle die Opfer des Wahns beklagen kann, die armen Könige, die Reichen, die Weisen, die Wollüstlinge, seine Feinde selbst, die auch arme Sklaven sind, Sklaven des Angefeindeten, an den ihr Schaden suchender Trieb sie ankettet.

* *

Alle diese Idealbegriffe sind bei Rousseau nicht so getrennt wie hier in unserer Darstellung. In der Wirklichkeit sind sie jeder mit dem anderen gegeben, weshalb man von jedem dieser Begriffe aus das ganze Menschenideal und das pädagogische Ziel entwerfen könnte. Sind es doch die Züge, die den Menschen zum Menschen machen und durch die er sich nach dem Willen des höchsten Wesens hoch über das Tier und seinen Instinkt erhebt. Darum fallen diese Funktionen in ihren höchsten Betätigungen alle zusammen. Im Glück ist alles befaßt. »Glücklich, folglich stark, folglich gut« kann er sagen. Was hätte der Glückliche auch davon, böse zu sein? Und mit der Freiheit ist das Glück gegeben: wer tut was er will und sich selbst genügt, ist glücklich; so ist der Mensch im Stand der Natur. Oder: der Freie und Glückliche, der sich seiner Stelle in der Menschheit freut und dem Verächter Trotz bietet, ist auch gut. Die höchste Leistung der Vernunft ist, daß sie der unendlichen Leidenschaft des Menschen im Gesetz einen Zügel anlegt. In dieser Beherrschung seiner selbst ist der Mensch zugleich frei und gut im höchsten Sinn und erfüllt von der reinsten Freude, die es gibt, der Freude am Edlen, die der Mensch hat, der das Edle zum Ideal seines Handelns macht. »Nur eins liegt einem Mann wie Emil am Herzen: das Leben zu genießen. Soll ich hinzufügen: Und Gutes tun, wo er kann? Nein! denn auch das heißt: das Leben genießen«.

* *

Dieses Ideal ist in sich geschlossen und verständlich. Nun aber erhebt sich eine crux, die schwerste crux für den Rousseauforscher. Wo bleibt da Jean-Jacques der *citoyen*, also der Sozialist, der Romantiker der Antike mit seiner Schwärmerei für die Tugendrepublik, der er doch noch einmal im *Contrat social* einen so grandiosen Ausdruck gibt? Wie kann jemand zwei solche Bücher wie den *Emile* und den *Contrat* nebeneinander her schreiben? Hat er das eine ganz vergessen, als er am anderen arbeitete? Einige nicht ganz leicht verständliche und oft mißverstandene Seiten im Eingang des *Emile* zeigen, daß das doch nicht der Fall ist. Mit dem neuen Ideal trifft er die bewußte Entscheidung in einem Entweder — Oder, die Entscheidung für den Individualismus. Zwei Wege hat der Mensch vor sich. Er kann

Individualmensch sein wollen, einer, der ein Ganzes für sich ist, der für sich lebt, natürlich nicht im egoistischen Sinn, sondern in dem Sinn, daß er nur zu sich selbst ein Verhältnis hat oder zu anderen Individualmenschen *(qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable).* Eine andre Möglichkeit ist der Sozialmensch, der nicht für sich, sondern für andere lebt, der antike Patriot, der *citoyen*, der in einer Gemeinschaft aufgeht, in s e i n e r Gemeinschaft, s e i n e m Vaterland. Er stellt diesen Typus noch einmal in imponierender Größe vor seine Leser hin und zwingt ihn, ehrfurchtsvoll, wie er selbst es tut, zur rauhen Tugend dieses Übermenschen hinaufzusehen, der die menschlichen Gefühle, das Leben und das eigene Ich zu opfern gelernt hat.

Aber er hat nun schwerwiegende Einwände gegen dieses Ideal. Er fühlt den Unmenschen heraus bei diesem Übermenschen. Das Herbe und Schroffe an ihm ist ihm bei aller Bewunderung unheimlich geworden: »Der Patriot ist hart gegen den Fremden; dieser ist ja n u r ein Mensch, das heißt ein Nichts in seinen Augen«. Das Unnatürliche an ihm stößt ihn ab: Er ist kein Vollmensch, sondern ein Bruch, der in einem größeren Ganzen untergeht. Die Herausbildung eines solchen — sollen wir sagen übermenschlichen, sollen wir sagen untermenschlichen? — Menschen setzt eine radikale Überwindung der Natur voraus; sie macht ihn naturlos oder naturwidrig *(le dénature).* Vor allem aber — und das ist entscheidend für Rousseau, der nun einmal etwas praktisch Mögliches vorbringen will — dieses Ideal ist nicht durchführbar, heute wenigstens nicht mehr. Der *citoyen* braucht eine *cité*, der Patriot ein Vaterland, der ideale Gesellschaftsmensch eine ideale Gesellschaft. In der modernen, das heißt in der christlich monarchischen Kulturwelt, gibt es das nicht. Die Worte *citoyen* und *patrie* sind aus ihrem Wörterbuch zu streichen. Also gilt es zu wählen. *Il faut opter.* Oder, richtiger noch, wir haben keine Wahl mehr; wir müssen entschlossen für die andere Einseitigkeit Partei ergreifen; denn was rein unmöglich ist, das ist das Sowohl - Als auch, das ist der Kompromiß zwischen den Humanitäts- und dem Patriotenideal. Wer zwei sich ausschließende Ziele ins Auge faßt, gelangt zu keinem. Beweis: der moderne Mensch mit seiner Zwiespältigkeit, mit seinem schönen Schein, mit seiner verlogenen Phrase. Man greife in den eigenem Busen: In

unserem Schwanken zwischen Selbstbehauptung und Selbstlosigkeit kommen wir zu keiner Harmonie mit uns selbst, sind wir zu nichts gut, weder für uns selbst noch für andere. Und man sehe wie die Welt es treibt: nach außen eitel Rücksicht auf den Nächsten und im Grunde nichts als Sorge für das eigene Selbst.

Allein so entschieden sich der Rousseau des *Emile* dem einen jener beiden ihn durchflutenden Gedankenströme anvertraut, dem individualistischen, so ist doch ein Unterschied zwischen dem *Emile* und dem ersten Hohenlied vom freien Einzelmenschen, das er gedichtet hatte, dem zweiten *Discours*. Nicht spurlos sind die Zwischenjahre an ihm vorübergegangen, von denen er sagen konnte: Die Erde hat mich wieder. Jetzt will er nicht mehr in idealische Fernen flüchten, sondern mit der Wirklichkeit rechnen, für die Wirklichkeit etwas leisten. Die Gesellschaft wie sie ist, die Kultur, das erkennt er nun und er gibt dieser Erkenntnis Folge, ist eine nicht mehr rückgängig zu machende Tatsache, mit der man sich abfinden muß. Es ist im *Emile* seine redliche Absicht, nicht mehr Utopist, sondern Realist zu sein. Das liegt in seinen Worten: In der Vereinzelung des Naturstands kann sich der Mensch nicht mehr halten. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Naturmenschen, der im Stand der Natur lebt und dem Naturmenschen, der in der Gesellschaft lebt. Mein Zögling ist ein Wilder, der dazu bestimmt ist, Städte zu bewohnen. Diesen Zug haben wir unserer Definition vom Idealmenschen noch hinzuzufügen. Es ist die autonome Persönlichkeit, die im wesentlichen mit sich selbst lebt oder mit ihresgleichen, die sich aber vor der »Welt« nicht verschließt, die zu ihr in ein ersprießliches Verhältnis zu treten versteht.

2. Der Untergrund des Ideals: die Natur.

Dieses Ideal ist für unsern Denker nun nicht ein bloßes luftiges Gedankengebilde, wie es jeder beliebige an die leere Wand des Möglichen hinaus projizieren kann. Teils mit Entrüstung, teils mit überlegener Selbstgewißheit weist er den Vorwurf zurück, daß er sich mit seinen Gedanken im Chimärenland befinde. Eben nicht auf ausgeklügelte Reflexionen oder auf Phantasien, nicht auf bloßes Theoretisieren, den *esprit de système* will er sich gründen. »Ich verlasse mich

nur auf Beobachtung, auf das was ich gesehen (und erfahren) habe, und ich habe in meinem an Beobachtungen reichen Leben viele Stände und Völker prüfend verglichen«. M. a. W.: er weiß sein Ideal fest gegründet in der Wirklichkeit, in der »Natur«. Sie ist der Gott, der sein Ideal trägt.

Hier stoßen wir auf das Ursprünglichste, Tiefste und Schwerste in Rousseaus Gedankenwelt. Uns ist die Natur ein dunkles, ein Rätselwort. Denn, wo faß' ich dich unendliche Natur? Wer bist du und wo sprichst du? Das Wort allein ist uns so leer wie das bloße Wort Gott. Man kann es mit allem möglichen Inhalt füllen, wie man alles Mögliche Gott als seinen Willen andichten kann. Wie einer ist, so ist sein Gott, so ist seine »Natur«. Unser Philosoph wird nicht gestört von dieser Vieldeutigkeit. Kühn schreitet er weg über die Fragen, die uns zu schaffen machen, ob die Natur ein Ziel hat, ob jemand etwas von diesem Ziel wissen könne. Das kennzeichnet ihn als einen der großen Glaubenden in der Menschheit, als einen Mann der Inspiration und Offenbarung. Er hat wie Mose Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen. Eben deshalb sucht man vergeblich nach Definitionen des wichtigen Begriffs bei ihm. Er hat keine und gibt keine. Und was einer Definition gleich sieht, ist jedenfalls keine im logischen Sinn. So wenig Jesus die Predigt seines Evangeliums mit einer Definition des Himmelreichs eröffnet, so wenig denkt ein so konkreter und reeller Mensch wie Rousseau nach Art der Schulphilosophie in Begriffen. Er denkt in Anschauungen, in antithetisch geschauten Bildern und Gegenbildern. Es gilt also für uns, aus diesen Bildern oder aus dem, was er über ihre Wirkungsweise sagt, zu erraten, was die Natur ist.

Etwas verrät ja schon das Geschlecht des Namens, das weibliche. Es ist nicht von ungefähr, daß Rousseau nicht »Gott« sagt und damit einen Namen meidet, der nach der Gewohnheit der christlichen Völker ein konzentriert persönliches Wesen bezeichnet. Wenn er in *Emile* gelegentlich auch personalistische Formeln verwendet und statt *nature auteur des choses* oder *auteur de notre être* sagt, so ist das belanglos, ein Rückfall in die landläufige Sprechweise oder eine Anpassung an sie. Wenn er sodann in der dem 4. Buch des *Emile* eingefügten Dogmatik des *Vicaire savoyard* das Dasein Gottes beweist und sich als überzeugten Theisten gibt,

so ist das zwar gewiß nicht belanglos — wir sagen darüber noch ein Wort an seiner Stelle — aber er redet dort als Theologe. Nun ist aber das einer der wichtigsten Fortschritte in unserer psychologisch geschichtlichen Erkenntnis, daß wir unterscheiden gelernt haben zwischen dem Glauben, dessen ein Mensch lebt, aus dem heraus er lebt, und der Theologie, die er überkommen oder sich zurecht gemacht hat. Wo aber Rousseau als Glaubender redet, da drängt sich ihm das Wort Natur auf die Lippen. Denn er kann offenbar das Zweckhafte, Rationale am Personalismus nicht brauchen. Er muß das Höchste sich mehr in weiblicher Art als unbewußt wirkend denken. Der neue Sprachgebrauch zeigt eben, daß in diesem Denker der Rationalismus überwunden ist, der den Zweckverstand und den rationalen Willen ins Zentrum der Dinge und auf den Thron der Welt setzt.

Dem entspricht es nun, daß für diesen Naturgläubigen die Natur sich am sichersten in dem offenbart, was über oder unter dem Bewußtsein des Menschen liegt. So zeigt sich Natur im Menschen eindeutig im Primären und Elementaren, in dem, was er als Mitgabe und Ausstattung erhalten hat, was in ihm wirkt, auch ohne daß er etwas dazu tut *(ce qui ne dépend point de nous)*, was sich in ihm regt, ehe man etwas für ihn getan hat, ehe man ihn anders gemacht hat als er ist; vor allem also im Trieb, z. B. in dem Grundtrieb, die Lust zu suchen, und zwar die dem Individuum gemäße, durch sein Gefühl, Gewissen und Urteil ihm angezeigte Lust, und die Unlust zu meiden. Was Gott vom Menschen will, das läßt er ihm nicht durch einen anderen Menschen sagen, das schreibt er ihm in den Grund des Herzens. Zweideutig aber und, je nach Umständen, unnatürlich oder gar widernatürlich ist das, was im Menschen entsteht durch Lernen an der Erfahrung oder durch Einwirkung von einem fremden Bewußtsein her. So scheidet er immer scharf zwischen dem, was unmittelbar von der Natur kommt, den *dispositions primitives*, und dem, was Erzeugnis der Sitte ist, die Rousseau »*opinion*« heißt. *Opinion* ist das, was gilt, was »Kauf und Schlag« ist. Man darf aber nicht, wie häufig geschieht, die Rousseausche Natur im Menschen zu gefühlig, zu sehr begierdenhaft fassen. Natur wird zu ihrer Zeit, spontan und ohne Zutun des Menschen, auch Vernunft und Gewissen. Rousseau ist durchaus kein Vernunftverächter, kein »Misologe«, mit Kant zu reden. Dazu

könnte ihn nur ein Mißverständnis seiner Lehre stempeln, ihn, der seine Methode geradewegs als die »der Vernunft und wohlgeordneten Natur« bezeichnet.

Ebenso wird häufig, man kann wohl sagen in den meisten Darstellungen der Rousseauschen Pädagogik, übersehen, daß er die Natur nicht bloß im Menschen sondern auch außer dem Menschen sieht. Ja, auch von außen her offenbart sich die Natur, in der Art nämlich, wie sie mit ihren Geschöpfen umgeht. Da ist sie ihm die Macht über dem Menschen, die rauhe Mutter Natur, das Schicksal, das treibt und stößt, die eherne Notwendigkeit, schlechthin undurchdringlich für den Verstand, eine Mauer, an der sich aller menschliche Wille bricht.

Von dieser metaphysischen Macht über dem Menschen und in ihm stellt nun Rousseaus Glaube kühn den großen Satz auf: Sie ist gut, schlechthin gut. Sie hat alles wohl gemacht *(elle fait tout pour le mieux).* Alles, was ist, ist gut. Nichts, was nach einem allgemeinen Gesetz geschieht, ist schlecht. Das heißt: Die Natur, in ihrem Teil, erfüllt dem Menschen seine Ideale. »Was die innere Stimme spricht, das täuscht die hoffende Seele nicht«. — Die Natur hat uns gut geschaffen; denn gut ist alles, was uns die Natur mitgegeben hat, auch die Leidenschaften, die Hauptwerkzeuge unserer Erhaltung sind, und die vernichten zu wollen ebenso vergeblich wie lächerlich wäre. Der Trieb der unverdorbenen Natur hat stets Sinn und stets Recht. Würde Gott dem Menschen befehlen, seine Leidenschaften auszurotten, so würde er sich ja selbst widersprechen, da er selbst sie dem Menschen ins Herz gesenkt hat. Gut ist der Quell, aus dem alle unsere Leidenschaften fließen, der Stamm, an dem sie alle Zweige sind, die eingeborene Selbstliebe. Sie ist ganz in der Ordnung und hat ihren schönen Sinn darin, daß wir uns selbst erhalten sollen. Daher lieben wir uns mehr als alles andere; wir lieben alles, was uns erhält, instinktmäßig; später, wenn das Vorstellungsleben erwacht ist, im Liebesgefühl gefühlsmäßig. — Die Natur hat den Menschen zum Glücklichsein geschaffen. Das Unglück — so versichert uns der energische Optimismus dieses Propheten — ist etwas, das nicht sein sollte, das nicht zu sein brauchte, das zu vermeiden oder verschwinden zu lassen wir wohl in der Hand haben. Mea culpa! muß der Mensch von den meisten

Leiden sagen. Denn nicht die Natur ist es, die den Menschen in die nervöse Unzufriedenheit hinein und über sich hinaustreibt. Unsere Gemütsleiden bestehen alle in der Einbildung; alle, mit Ausnahme der Sünde *(crime)*, von der wir ja lassen können. Unsere körperlichen Leiden sind freilich real, aber es gibt Heilmittel gegen sie — die Zeit und den Tod. Das heißt: Das Leiden zehrt sich selbst auf oder uns. Leide und stirb, oder werde gesund! kann dieser die Medizin verachtende Doktor Eisenbart uns zurufen. — Und der Mensch ist von der Natur frei geschaffen. Wohl übt sie ja als Schicksalsmacht einen Druck auf uns aus. Aber die Abhängigkeit von den Dingen, in die sie uns versetzt, tut der Freiheit keinen Eintrag, wie sie uns auch nicht schlecht macht. Gegen die recht erkannte Notwendigkeit lehnt man sich nicht auf.

Noch ein Zug ist für dieses Evangelium bezeichnend. Die gute Gottheit, die Rousseau glaubt, hat sich nicht bloß einmal oder einigemale, in fernen Ur- und Vorzeiten etwa, oder in besonderen geschichtlichen Persönlichkeiten geoffenbart. Sie bezeugt sich in steter, immer gleichbleibender Gegenwart. Oder: Die Natur ist von unverwüstlicher Güte. Trotz der Jahrtausende alten, tief eingerissenen Verderbnis, von der sofort die Rede sein wird, taucht jedes neue Menschenkind in unbefleckter, ursprünglicher Reinheit und Kraft aus dem Schoß der Natur auf. Wie der Saft in der künstlich verbogenen Pflanze doch immer aufwärts steigt und den Wuchs nach oben drängt, so melden sich noch im künstlichsten Kulturprodukt immer wieder die reinen Triebe der Natur.

Ein unerschütterliches Nein hat er daher der kirchlichen Erbsündenlehre sowie allem philosophischen Moralpessimismus und hätte er gleichermaßen allen neueren Theorien von der Vererbung des Schlechten entgegengestellt. Es gibt keine ursprüngliche Verkehrtheit im menschlichen Herzen. Alle ersten Regungen der Natur sind recht. Im Kinderherzen haben die schlechten Leidenschaften keinen Keim. Mit gelassener Zuversicht spricht er das große Wort aus: Alles Unerfreuliche am Menschen kommt nicht von ihm selbst aus dem Boden seines eigenen Wesens, sondern es wurde, wie es da ist, von anderen in ihn hineingesät; alles, vom spezifisch Bösen an, d. h. dem boshaften Willen zu schaden, bis zu

den Lastern, ja Unarten und selbst noch bis zu den Launen herab. Alles das ist kein Werk der Natur, und man könnte immer angeben, auf welchem Weg es von außen in den Menschen hereingekommen ist. Sagen trübselige Menschenkenner, Pietisten oder mondäne Pessimisten im Blick auf mißratene Exemplare der Spezies Mensch: »So ist der Mensch!« so repliziert er: »Ja freilich, so ist der Mensch, — den ihr gemacht habt«. Tatsachen, die für den Moralpessimismus zu sprechen scheinen, legen sich für den Nachdenkenden leicht zurecht. Die Gewalttätigkeit und Zerstörungssucht des Kindes ist kein Ausfluß von Bosheit, sondern eine Äußerung seines Tätigkeitstriebs. Es will die Dinge verändern, denn alles Verändern ist ja ein Tun. Ein Kind mag noch so großen Schaden anrichten an noch so wertvollen Sachen: Die Absicht zu schaden hat es darum noch nicht. Böse ist sein Tun nur in den Augen unseres Geizes, nicht in den Augen unserer Vernunft.

3. Die böse Gegenmacht.

Nie durchläuft Rousseau die hier skizzierten Gedankenreihen, ohne ihnen, in scharfer Wendung abbiegend, eine schroffe Antithese entgegenzustellen: Nicht alles, was ist, ist gut; nicht alles, was ist, ist vernünftig. Ja, das Gute, das Gott-Natur geschaffen hat, zeigt sich uns fast überall in entartetem, verdorbenem Zustand; der Mensch hat einen Hang dazu, es in diesen schlechten Zustand zu bringen. Neben den natürlichen Leidenschaften, die zu unserer Erhaltung dienen und Werkzeuge unserer Freiheit sind, stehen böse, unnatürliche, schadenstiftende, die uns unterjochen und zerstören. Es sind die Leidenschaften des Hasses, des Zorns, der Herrschsucht, der Eifersucht, der Rachsucht, der Tücke, des Hochmuts der stolzen Geister, der Eitelkeit der kleinen Seelen. In der Bewertung dieses schlimmen Tatbestandes schwankt er freilich etwas. Das Pathos der Empörung, das seine ersten Schriften erfüllte, ist nicht ganz verschwunden, macht aber doch manchmal der milderen Stimmung eines mitleidigen Herabsehens Platz. Die pessimistischen Moralphilosophen, kann er sagen im Gedanken an La Rochefoucauld und Geistesverwandte, haben doch nicht recht, wenn sie im geheimen Gefühl ihrer Laster und mit entrüstetem Blick auf die unsern sagen: »Wir sind alle böse«. Da ist das Urteil des Wilden gesünder,

der bei unserem Anblick ohne Aufregung sagt: »Ihr seid Narren«. Er hat recht. Niemand tut das Böse um des Bösen willen.

Jene These und diese Antithese setzt Rousseau gerne in Sätzen von stahlharter Prägung und zugespitzter Formulierung nebeneinander: Der Mensch gut, die Menschen schlecht. Der einzelne achtungswürdig, die Menge verächtlich. Der Mensch im innersten Kern rechtbeschaffen, durch die Gesellschaft heruntergekommen. Oder man denke an den berühmten Satz im Eingang: Was Gott tut ist recht, was die Menschen daraus machen, verkehrt. Das ist der Dualismus, zu dem er sich ohne Scheu bekennt: Die Gottheit, die Rousseau unter dem Namen Natur verehrt, ist nicht der allmächtige Gott, geschweige denn der allwirksame. Höchstens bis in das Reich der Tierheit hinein wirkt sie unwiderstehlich (hier in der Form des Instinkts); in der Menschenwelt stößt sie an eine Grenze. In dieser ist sie nicht so sehr »Gott«, als vielmehr gleichsam eine gütige Fee, die ihre Gaben spendet und freundliche Winke gibt, aber vieles, vielleicht die Hauptsache, dem freien Menschen überlassen muß. Er kann sich von ihr helfen lassen, muß aber seinerseits ihr gelegentlich zu Hilfe kommen. Er kann sich ihr auch widersetzen, und sie kann höstens seine Widersetzlichkeit durch Racheakte bestrafen. Ja, es scheint oft, die gute Fee habe böse, selbst teuflische Gegenmächte neben sich, und es sei noch gar nicht entschieden, wer von den beiden Gegnern der mächtigere sei. Dieses dualistische Weltbild entspricht nur einem Zwiespalt im Innern seines Urhebers. In seiner Brust halten sich um diese Zeit die Wage ein starker Glaube an den Gott in seiner Brust und ein quälender Unglaube an die Macht dieses Gottes, dessen Unzulänglichkeit er mit heißem Bemühen nachhelfen zu müssen glaubt. Er ist der Fromme mit seiner Zuversicht auf die gratia irresistibilis und der grollende Protestler und stürmische Reformer mit seinem Treiben und Machenwollen.

Die Frage liegt nahe: Woher diese Verkehrung, dieser Riß in der Natur? Eines weiß Rousseau gewiß: Nicht aus dem Quell der Natur, anders woher, aus Nebenflüssen, aus fremden Ursachen. Es kann nicht sein, daß die Natur uns die schlechten Leidenschaften gibt. Wir eignen sie uns an ihr zum Trotz und uns zum Schaden. Mit ihnen tritt der

Mensch aus der Natur heraus und stellt sich in Widerspruch mit sich selbst. Fragen wir nach diesen fremden Ursachen, so stoßen wir auf eine bedenkliche Unklarheit des Denkers Rousseau. Er kann die Schuld kurzweg auf verkehrte Erziehung schieben. Das an sich gut geartete und gegen seine Umgebung, ja gegen die ganze Gattung gut und freundlich gesinnte Kind wird schlecht, besonders, wie wir sehen werden, durch Zwang zur Gehorsamspflicht oder durch Verwöhnung und Gewöhnung an Herrschsucht. Das sind Einflüsse aus der verkehrten, bösen Kulturwelt. Woher aber die Verkehrtheit und Bosheit dieser Welt? Sie hat einen Nährboden in der Konstitution des Menschen, nämlich in dem Überschuß an Kräften, den der Mensch hat, im Gegensatz zum Tier, das gerade die zur Selbsterhaltung nötigen Kräfte hat und nicht mehr. Eine besonders gefährliche Mitgabe in diesem Überschuß ist die in die Zukunft schauende Phantasie (die *prévoyance*). Die Leidenschaften kommen von der Natur; sie quellen aus der angeborenen Emotionsfähigkeit des Menschen (aus der *sensibilité*); aber die Phantasie bestimmt ihre Richtung, und die Irrtümer der Phantasie verwandeln die Leidenschaften aller beschränkten Wesen, selbst der Engel, in Laster. Ob wir mit dieser Erklärung in der Frage nach der Ursache des Sündenfalls nicht doch wieder auf die Natur als letzte Ursache zurückgewiesen sind, darüber hat sich unser Denker augenscheinlich nicht besonnen.

Um so sicherer fühlt er sich seiner Sache, wenn es gilt, uns die zarte, aber scharfe Grenzlinie aufzuzeigen, die nun tatsächlich Gut und Böse trennt. Gut ist die naive, in sich ruhende, ganz auf sich selbst konzentrierte Selbstliebe *(amour de soi),* weil sie zufrieden ist, sobald unsere wahren Bedürfnisse befriedigt sind. Sobald sie aufhört, in sich zu ruhen, sobald die Reflexion sich einmengt, die die eigene Person mit anderen vergleicht, ist sie nicht zufrieden und kann es nicht sein, weil sie den Vorrang, den sie dem Ich vor allen anderen verleiht, auch von den anderen anerkannt wünscht, was nicht sein kann. Diese Form der Selbstliebe, die wir sehr mit Unrecht für natürlich halten, die sich auf Kosten des Nächsten nährt, ist der böse Egoismus (*l'amour propre*). Damit sind auch die Voraussetzungen für das Gutsein oder Gutbleiben und für das Bösewerden angegeben. Wer wenig Bedürfnisse hat und noch frei ist von der ver-

gleichenden Reflexion, bleibt gut; mit der wachsenden Begehrlichkeit und der Abhängigkeit von der Welt *(opinion)* ist die Entartung und das böse Wesen mit Notwendigkeit gegeben.

4. Der Entwicklungsgedanke.

Ein weiterer Glaubenssatz Rousseaus über die Natur, ein Satz, der uns geläufig geworden, für sein Geschlecht die Enthüllung eines bis dahin verborgenen Geheimnisses war, läßt sich so fassen: Die Natur im Menschen ist nie, sie wird immer, und sie wird in Stufen; in Stufen, die durch Übergänge geschieden und verbunden sind, die Krisen bedeuten. Das ist der Gedanke der Entwicklung, den Rousseau im zweiten *Discours* und zwar dort verquickt mit dem theologischen Gedanken des Sündenfalls und darum mit Pessimismus durchtränkt, auf die Menschheit anzuwenden versucht hatte und den er nun in *Emile* auf den Einzelmenschen einschränkt und in seiner Reinheit, das heißt ohne Trübung durch Depressionsstimmungen, entfaltet. Damit ist der abstrakte Menschentypus der theologischen Zeiten und des Rationalismus überwunden. Von diesen Stufen gilt nun: Jedes Alter, jedes Lebensverhältnis *(état)* hat seine eigene Vollkommenheit, seine Reife, die ihm entspricht, seine eigene Schönheit. Diese Erkenntnis hat dem Buch seine Form gegeben: In scharf gesonderten Stufen, denen die einzelnen Bücher des *Emile* entsprechen [1]), entfaltet sich hier vor uns eine genetische Psychologie des Menschen. »Es ist mir darum zu tun, die Ordnung und den Fortschritt unserer Gefühle und Erkenntnisse in ihrer Beziehung auf unsere geistige Struktur festzustellen«.

* *

Mit besonderem Nachdruck hebt er die selbständige Bedeutung der Kindheit hervor. Denn er ist sich bewußt, hiermit vor allem eine neue Erkenntnis zu offenbaren: Oft

1) 1. Buch: Erste Stufe — das kleine Kind. 2. Buch: Zweite Stufe — das Knabenalter (vom Sprechenkönnen bis zum 12. Jahre). 3. Buch: Dritte Stufe — das reifere Knabenalter (vom 12.—15. Jahre). 4. Buch: Vierte Stufe — das Jünglingsalter (vom 15. Jahre bis zur Verheiratung).

redet man vom fertigen Mann; sehen wir uns einmal das fertige Kind an: Das ist ein neues Schauspiel für uns. Wie die Menschheit ihre Stelle in der Ordnung der Dinge hat, so hat die Kindheit ihre Stelle in der Ordnung des Lebens. Die Natur will, daß Kinder Kinder sind, ehe sie Männer werden; Kinder haben ihre eigene Art zu sehen, zu denken, zu fühlen. Man muß das Kind im Kinde sehen können. Der Mund geht diesem Dichter der Erinnerung von dem über, deß das Herz voll ist: Wer hätte nicht schon Heimweh gefühlt nach diesem Lebensalter, in dem das Lächeln stets auf den Lippen und die Seele immer in Frieden ist. Er öffnet seinen Zeitgenossen die Augen für das Verjüngende, Lebenspendende, Zukunftshaltige im Anblick des Kindes. Ich glaube zu leben von seinem Leben; seine Lebendigkeit verjüngt mich. »Frühlingsmäßig« ist der Ausdruck, den Rousseau, der Naturfreund, für diesen reizvollen Anblick hat.

In seiner Analyse der Einzelzüge hebt er das Negative, das, was dem Kinde noch fehlt, stark, vielleicht überstark hervor. Die Schwäche des Kindes: Es ist ein schwaches Wesen, nicht nur weil es nicht soviel vermag wie ein Erwachsener, sondern an sich. Können und Wollen sind bei ihm nicht im Gleichgewicht; es hat nicht Kräfte genug, um selbst seine Bedürfnisse zu befriedigen. So genießt es, selbst im Naturstand, nur eine unvollkommene Freiheit. Ferner: die Abwesenheit des Geistigen im kindlichen Dasein, an dem sich nur erst die körperliche Seite entfaltet. Das Kind kennt sich nur seinem physischen Wesen nach; sein Tätigkeitstrieb ist vorwiegend körperlich. In ihm ist noch keine Vernunft. Die Kindheit ist die Zeit des Schlafs der Vernunft, eines stärkenden Schlafs. Daher lebt das Kind ganz in der Gegenwart: Die nagende Sorge ist noch nicht da, weil die weit hinaus schauende, zehrende Voraussicht fehlt. Daher hat das Kind auch noch keine Möglichkeit der Vorstellung von Gemütsverhältnissen und von sittlich-sozialen Beziehungen. Es hat natürlich noch keine Urteilskraft; es kann mit seinen 10 Jahren ebensowenig Urteilskraft haben, als 5 Fuß hoch sein. Man lasse sich ja nicht täuschen durch die scheinbare Leichtigkeit des Lernens bei Kindern! Sie geht nur auf Worte, nicht auf Gedanken. Das auf Vergleichen beruhende Verstehen geht über ihren Horizont. Sie haben daher auch kein eigentliches Gedächtnis, das ohne Denken und ohne

Verständnis gedanklicher Beziehungen nicht möglich ist. Nur eines Gedächtnisses für Zeichen sind sie fähig. Der Reflexion sind Kinder nur insoweit mächtig, als sie sich auf ein gegenwärtiges, sichtbares Interesse bezieht. Bloß physische Dinge können Kinder interessieren. Sie leben in sinnlichen Anschauungen. Die ersten Fähigkeiten, die sich im Kind entwickeln, sind die der Sinne. Es sieht, hört, schmeckt und riecht so gut oder fast so gut wie ein Erwachsener.

* *

Die geistige Entwicklung vollzieht sich nun im engen Anschluß an die körperliche und zwar in der Art, daß das Kind, das erst fast nur Sinneswesen ist, aktiv wird, weil ihm Kräfte zuwachsen, die über das zur bloßen Selbsterhaltung nötige Maß hinausgehen. Gleichzeitig damit, als eine Funktion gleichsam dieses Kräfteüberschusses, erscheint die *faculté spéculative,* die geistige Kraft. Normalerweise müssen diese beiden Betätigungen immer nebeneinander hergehen. Ganz mit Unrecht hält man sie für unvereinbar. Fast alle großen Männer haben sie miteinander vereinigt, Körper- und Geisteskraft, eine hochgebildete Vernunft und Athletenstärke. Unsere Glieder, unsere Sinne, unsere Organe, unser ganzer Körper, das sind die Werkzeuge unseres Geistes, der sich nicht unabhängig vom Körper bildet. Gerade die Wohlbeschaffenheit des Körpers bringt Leichtigkeit und Geschmeidigkeit in die Tätigkeiten unseres Geistes.

* *

Es kommt eine dritte Stufe der Entwicklung, eine Art Zwischenstufe, in der das junge Wesen, immer noch schwach an sich (als Mensch), doch stärker wird, als es vorher war, und zwar nicht bloß absolut, sondern auch relativ stärker. Ja, es ist das die Zeit der verhältnismäßig größten Kraft für den Menschen; denn es ist ein Überschuß von Kräften über die Bedürfnisse da; ein Überschuß, der in der Kindheit noch nicht da war und der im Mannesalter nicht mehr da sein wird. Denn dann werden sich die Leidenschaften eingestellt haben und mit ihnen ein schwer zu stillendes Begehren. Neue Kräfte tun sich kund: Auf den körperlichen Bewegungstrieb folgt der Tätigkeitstrieb des Geistes, der sich zu unterrichten sucht. Das Kind wird wißbegierig. Es ist die fried-

liche und fruchtbare, leider nur kurze Periode der Intelligenz; sie dauert drei bis vier Jahre. Denn noch sind die Leidenschaften, namentlich die erotische, nicht über dem Horizont aufgetaucht; die Fähigkeit intensiven Fühlens und ästhetischer Erregung geht dieser Stufe ab. Der Mensch geht nun nicht mehr so ganz wie vorher in der Gegenwart auf; er sieht schon etwas in die Zukunft hinaus; er ahnt seine künftigen Bedürfnisse; er bekommt daher ein Gefühl für den Wert der Zeit, und ein Verständnis taucht auf für den Unterschied von Arbeit und Vergnügen. Damit ist der Fleiß möglich und längere, gesammelte Aufmerksamkeit. Doch ist eines zu beachten. Wie der Erkenntnistrieb überhaupt praktisch im Lebenstrieb verankert ist, so ist auf dieser Stufe alles Erkenntnisstreben nicht nur an ein Interesse im allgemeinen gebunden, sondern an ein gegenwärtiges Interesse. Das ist das einzige große Motiv, das sicher leitet und weit führt; das ist schon vorher so und bleibt so noch auf dieser Stufe. Das Bildungsmotiv dieser ersten Zeit ist das Bewußtsein eines jetzt und sofort einleuchtenden Vorteils, sei es der Annehmlichkeit, sei es der Nützlichkeit. Ein unverstandener, bloß zukünftiger und von anderen ihm als solcher vorgestellter Wert hat keine Motivkraft für dieses Alter. Nichts ist für das Kind gut, als was es selbst als gut empfindet. Am Schluß dieser Periode bilden sich die ersten Vorstellungen von einer neuen Größe, mit der sich der junge Mann allerdings erst in der folgenden Periode wird auseinandersetzen müssen, Vorstellungen von der Gesellschaft und den gesellschaftlichen Verhältnissen. So viel Verständnis ist da oder kann geweckt werden, daß innerhalb der Kulturwelt der einzelne nicht mehr in unbedingter Unabhängigkeit leben kann, daß er um seiner Selbsterhaltung willen, einfach um leben zu können, aber auch um einer sittlichen Pflicht willen, an diese Gemeinschaft einen Beitrag an Arbeit zu leisten hat.

* *

Aus der Knabenzeit heraus führt eine Krise, die so bedeutungsvoll ist, daß sie einer zweiten Geburt gleichkommt, einer Geburt, die dem Menschen zum Leben verhilft, während ihn die erste nur ins Dasein hereinsetzt. Mit ihr erst beginnt der Mensch wahrhaft zu leben; von nun an ist ihm nichts Menschliches mehr fremd. Vom Kind kann man das nicht

sagen. Das seinem Alter entsprechend erzogene Kind ist »allein«, d. h. geschlechtlich indifferent, gleichgültig gegen das, was Mann und Frau als solche sagen und tun. Die Zeit kommt, wo die Natur selbst es in die Hand nimmt, ihren Zögling aufzuklären. Das ist die Pubertätskrise: Wenn wir bei der ersten Geburt nur für die Gattung geboren wurden, so werden wir jetzt für das Geschlecht geboren. Sie kündigt sich an mit den Symptomen einer gewaltigen Aufregung und einer zügellosen Unbändigkeit, sowie mit Veränderungen des ganzen leiblichen und psychischen Organismus. Im Geschlechtstrieb sind zwei Elemente zu unterscheiden; ein rein physisches — er heißt das die »Regung der Natur«, die ein Geschlecht zum andern treibt, — und ein geistiges, das nicht von der Natur kommt, sie vielmehr regelt und zügelt, eine Wirkung der Vernunft, allerdings der unbewußten Vernunft *(ces jugements se font sans qu'on s'en aperçoive),* auf der die Wahl, d. h. die Individualisierung des Triebs beruht.

Dieses geistige Element im Geschlechtstrieb, m. a. W. die Liebe, hat eine bedeutende soziale und sittliche Funktion. Sie hebt uns aus unserer Vereinzelung heraus und macht uns zu gesellschaftlichen Wesen und zwar auf folgende Weise: Wie wir selbst sondernd wählen, so möchten wir vom geliebten Wesen ausgezeichnet und aus der Menge ausgewählt werden. So richtet sich der Blick erstmals vergleichend auf die Menge der Nebenmenschen und zwar nicht mit sachlicher Ruhe, sondern mit unruhiger, leidenschaftlicher Eifersucht, die sich auszeichnen möchte. Die kritische Wandlung im Wesen der harmlosen Selbstliebe, ihre Vergiftung durch den Egoismus steht vor der Tür. Noch in anderer Weise wendet sich die Seele nach außen; das liebevolle, liebebedürftige Herz muß sich in andere Herzen ergießen. Der Liebende sucht den Freund. Auf diese Weise vollzieht sich die Erhebung auf die sittlich-gesellschaftliche Stufe. Solange der Mensch sich in seinem Gefühlsleben auf das eigene Individuum als Zentrum bezieht, ist »nichts Moralisches in seinem Tun«, d. h. ist er moralisch indifferent. Durchbricht der Gefühlsdrang die Schranken des Ich, so entsteht in ihm zuerst ein Gefühl, dann eine Erkenntnis von Gut und Böse, und damit wird er erst wahrhaft Mensch und integrierendes Glied der Gattung. Die Entfaltung des erotischen Triebs selbst ist übrigens nach Rousseau nicht notwendige Voraus-

setzung dieser Entwicklung zum Sittlichen. Sie kann sich auch etwas anders vollziehen, günstiger und ungünstiger. Beim sorgsam erzogenen Menschen — sein Fall aber ist eigentlich der normale, da er, nach der Voraussetzung, ja nur der vor Verderbnis bewahrte Mensch ist — ist das erste soziale Gefühl, das sich regt, nicht der Liebestrieb, sondern die Freundschaftsempfindung [1]). Die Gattung erregt ihn zuerst, nicht das Geschlecht. Oder kann er sagen: Die ersten Regungen der Natur führen zu den zarten und liebevollen Affekten, zu Mitleid und gefühlvoller Freundschaft. Die Zeit der ersten Jugend (die *adolescence*) ist das Alter, nicht der Rache und des Hasses, sondern das des sympathetischen Mitfühlens *(commisération)*, der Güte *(clémence)* und des Edelsinns *(générosité)*. Ein solcher Jüngling ist der beste, liebevollste und liebenswürdigste Mensch. Sehen wir genauer zu, so kommt uns die Identität der menschlichen Natur, das Grundgefühl der menschlichen Gleichheit und Gemeinsamkeit zuerst im Mitfühlen mit den Leiden des Nächsten, nicht mit seinen Freuden zum Bewußtsein. Das erste soziale Gefühl *(sentiment relatif)*, das unser menschliches Herz bewegt, wenn wir über uns selbst hinausstreben, ist nach der Ordnung der Natur das Mitleid.

Die eigentliche Sexualität aber ist normalerweise lange latent. Bis zum zwanzigsten Jahr, d. h. in der ganzen Zeit, da der Körper noch wächst und seine Stoffe selbst braucht, ist die Keuschheit in der Ordnung der Natur begründet [2]). Ist doch im Geschlechtstrieb das aktive, das anreizende Element gar nicht das körperliche Bedürfnis, sondern die Phantasie, die die Sinnlichkeit weckt. Ohne lüsterne Bilder von außen her würde das physische Bedürfnis in uns schlummern,

1) Dabei bleibt es allerdings immer, daß die humanen Gefühle das Eintreten der Pubertät voraussetzen. Erst dann, wenn die volle Entwicklung der Sinne das Feuer der Phantasie im Menschen entzündet, fängt er an, sich im Nebenmenschen zu fühlen. Ohne lebendige Phantasie auch kein Gefühl für andere.

2) Von da ab sind wir aber nach Rousseaus Meinung auch noch nicht von ihr losgesprochen; eine höhere Macht nimmt uns für sie in Pflicht. Von da ab, fährt er an der oben angeführten Stelle fort, ist Keuschheit eine sittliche Pflicht von dem Gesichtspunkt aus, daß wir das Selbst und seine Triebe zu beherrschen haben.

ohne je zu erwachen; wir würden keusch bleiben ohne Versuchung und ohne Verdienst. Ein in einer Wüste aufgewachsener Einsiedler würde sich seine Jungfräulichkeit bewahren, er möchte so alt werden als er will. Freilich, der Augenblick der Natur kommt einmal, und er muß einmal kommen. Da der Mensch stirbt, muß er sich auch fortpflanzen, damit die Gattung fortdaure und die Weltordnung gewahrt bleibe. Auf diesen kritischen Moment — daß er zur rechten Zeit und in der rechten Weise eintrete — kommt alles an. Langes Nachdenken über das sittliche Wesen des Menschen hat ihn gelehrt, daß der Augenblick der ersten Betätigung der Sinnlichkeit von entscheidendem Einfluß auf das ganze übrige Leben ist. Die Lebensgeister, die dazu bestimmt sind, das heranwachsende Individuum zu bilden, dürfen nicht zur Bildung eines anderen verschwendet werden. Sonst bleibt das Werk der Natur unvollkommen. Bei einem erschöpften, seines Lebensbalsams beraubten Blut kann kein gesunder Geist gedeihen. Menschen, die sich in der Jugend rein erhalten, haben mehr geistige Kraft als früh befleckte. Sittlich tüchtige Völker übertreffen die andern, freilich nicht in den kleinen Vorzügen des Witzes und des *esprit,* mit denen man brilliert, aber im gesunden Verstand, an Mut, an Geistes- und Charakterkraft. Hier ist der Scheideweg, an dem die unnormale Entwicklung, von der oben (S. 75 ff.) die Rede war, abzweigt. Die Jämmerlichkeit des heutigen Geschlechts zeigt, wie furchtbar sich Sünden auf diesem Gebiet rächen: Entnervte, verbrauchte, früh befleckte Körper, kleine, gemeine, feige Seelen, kein Sinn mehr für Großes und Edles, keine Einfalt und keine Lebensfrische mehr, nicht einmal zum großen Verbrecher reicht noch Saft und Kraft. Ein einziger im Kern gesunder, unbefleckter junger Mensch könnte dieses Gezücht zermalmen. Emil könnte es, wenn es ihm nicht zu wenig wäre, über eine so ärmliche Gesellschaft zu herrschen.

Das Jünglingsalter, die Zeit der erwachenden Vernunft, ist normalerweise eine Zeit edlen, gesammelten Ernstes. Der Zögling der Natur, Emil, wird besinnlich, philosophisch und theologisch angeregt, er schätzt es sich zur Ehre, ein Mann zu werden und sich selbst das Joch der Vernunft aufzulegen. Wenn die Kulturzöglinge umgekehrt in diesem Alter gedankenlos, flatterhaft, vergnügungssüchtig und ausschweifend

werden, so ist das Unnatur und nur zu verstehen als Gegenwirkung gegen eine ungesunde Erziehung des Zwangs.

Zweites Kapitel.

Das Erziehungssystem.

1. Die vier Formeln für die Funktion der Erziehung.

Was sollen wir tun? Die Antwort darauf muß natürlich eine logisch-praktische Folgerung sein aus unserer Erkenntnis von dem, was ist; und sie wird, das können wir sofort vermuten, nicht einfach und einheitlich sein, weil die Wirklichkeit selbst sich uns in widerspruchsvoller Gestalt darstellte. Es ist uns möglich, die verschiedenen Antworten, die sich Rousseau nacheinander nahe legen werden, aus seinen Prämissen über die Wirklichkeit gleichsam a priori zu entwickeln.

Als man Fontane fragte, wie er eigentlich erzogen wurde, soll er gesagt haben: Gar nicht, das heißt ausgezeichnet. Und so lautet in der Tat für einen, der an die gute Natur glaubt, die logisch konsequente Antwort auf unsere Frage Was sollen wir tun?: Nichts. Dem unbedingten Vertrauen auf die unbedingt gute Natur müßte ein optimistischer Quietismus entsprechen, eine Stimmung, wie sie der Fromme seiner Gottheit gegenüber hat: »Wer nur den lieben Gott läßt walten . . .« Ihr braucht nichts zu tun, oder tut was ihr wollt und was euch unter die Hand kommt! müßte der Naturverehrer Rousseau sagen; die Natur wird das, was ihr etwa töricht machen könntet, schon wieder ins Gleiche bringen. Das Erziehungsbuch würde sehr kurz ausfallen; alles erziehende Handeln würde, als überflüssig, abgelöst von bloßer Beobachtung der Entwicklung, in der Stimmung einer beruhigten Passivität oder fröhlicher Sorglosigkeit bei triebartiger Aktivität. Nun sagt Rousseau manchmal etwas derartiges, das diesem unserem: Nichts! entspricht, nur sagt es es nie so radikal, sondern etwa in der Form: *Laissez faire*

en tout la nature! oder: Alles tun, indem man nichts tut [1]), und auch das sagt er sehr selten.

Meist lautet es ganz anders: *Qu'avons-nous à faire? Beaucoup sans doute!* Die Motive, die zur Tätigkeit treiben, sind also stärker als die Quietive des beruhigenden Glaubens. Und das ist kein Widerspruch, es ist ganz in der Ordnung nach Rousseaus Prämissen. Er ist ja Dualist. Auch die Unnatur, ja die Widernatur ist ein Teil der Wirklichkeit und ist mit in den Ansatz aufzunehmen, wenn von Erziehung die Rede ist. »Ja, wäre euer Zögling allein für sich, so brauchtet ihr nichts zu tun; aber er hat eine Umgebung, die seine Phantasie entzündet; ein Strom von Vorurteilen umrauscht ihn, der ihn fortzureißen droht«. Die Gefahren der Gesellschaft machen Erziehungskunst und Pflege unentbehrlich, wollen wir anders der Entartung im menschlichen Herzen zuvorkommen. Der in der Kulturwelt sich selbst überlassene junge Mensch gliche einem an sich gesunden, aber mitten aus der Landstraße hervorwachsenden Bäumchen, dem noch übler mitgespielt würde als den von der Stutzschere bearbeiteten Ziergewächsen der Prunkgärten. Nun ließe sich denken, daß das hierdurch nötig gewordene Eingreifen sich darauf beschränkte, den Zögling dem verderblichen Zusammenhang zu entnehmen, ihn zu isolieren (*former une enceinte autour de son âme*) und dann die Natur walten zu lassen. Die Aktion wäre dabei reine Reaktion, und in der Tat kommen solche Formeln einer bloß behütenden Erziehung bei Rousseau vielfach vor: *Empêcher que rien ne soit fait!* Sorge tragen, daß ja nicht etwas »gemacht« wird, daß ja keine störenden Einwirkungen von außen das Walten der Natur beeinträchtigen. *Le gouverneur empêche que les soins de la nature ne soient contrariés.* Man habe es nie eilig mit dem Eingreifen, außer wenn es gilt dem Eingreifen anderer zu steuern! Die Erziehung, die nach unserer ersten Formel so leicht schien, wird nach dieser zweiten nun schon viel schwerer. Denn mit einem *Laissez faire, laissez aller* geht es

---

1) Man beachte wohl, daß diese prägnante Formel sich nicht ganz mit unserem »Nichts« deckt. Die »schwere Kunst«, die Rousseau nämlich darin findet, besteht darin, daß man die Kraft des Willens hat, den Anreiz zum eigenen Eingreifen zu hemmen. Das ist aber nichts weniger als Nichts.

nun nicht mehr. Ja, wenn man nur dem Trieb zu folgen brauchte, das wäre keine Kunst; aber angesichts der zahllosen Widersprüche zwischen dem, was nach der Natur recht ist, und dem, was die Gesellschaft fordert, kann man sein Ziel nur noch auf Umwegen und durch allerlei Windungen und Drehungen erreichen; es braucht viel Kunst, wenn der Mensch der Gesellschaft nicht ein ganz künstliches Gemächte werden soll.

Aber auch diese zweite Formel genügt nicht, sie ist noch zu negativ. Ihr wäre mit einer Robinsonade Genüge geleistet; wir würden einen »Wilden« aus unserem Zögling machen und ihn in den tiefen Urwald schicken, im eigentlichen oder im bildlichen Sinn. Aber seit dem zweiten *Discours* ist Rousseau ja ein anderer geworden. Er will uns nicht mehr einen abstrakten Naturmenschen, der im Stand der Natur lebt, vorführen, sondern praktisch konkret in der Gegenwart wirken: Er will einen Zögling der Natur bilden, der imstande ist, in die Kulturwelt einzutreten, einen Wilden, der dazu bestimmt ist, Städte zu bewohnen. Das macht die Aufgabe viel verwickelter, denn was für diesen »Natur«, was ihm »natürlich« ist, das ist nicht mehr so einfach zu bestimmen. »Wird doch die Natur selbst eine andere je nach den Umständen; sie wandelt ihre Werkzeuge je nach den Bedürfnissen, die sich ihrerseits wandeln mit der Lage des Menschen«. Das ergibt eine neue Auffassung von der Funktion der Erziehungstätigkeit, für die er verschiedene Formeln prägt: *Travailler de concert avec la nature,* also Mitarbeit mit der Natur, wobei es der Natur zukommt, den physischen Menschen zu bilden, uns aber, ihn moralisch zu erziehen. Oder: *Cultiver la nature,* was Rousseau mit dem Ausdruck erklärt: die richtigen Mittel anwenden, um den Zögling in der Ordnung der Natur zu erhalten. Oder endlich geradezu: Wirken an Stelle der Natur; der Erzieher ein *ministre de la nature,* also eine Art Stellvertreter Gottes; die Erziehung eine menschliche Providenz, ein nachbildendes Ersetzen der Natur. So ist die Erziehung nun in keiner Weise mehr passiv und negativ, sondern aktiv und positiv in hervorragendem Sinn. Sie bekommt Ziel, Plan, Berechnung, System, Methode, die er allerdings Methode der Natur heißt, weil er sie der Natur abgesehen hat. Nicht ein Ich in seiner Willkür wählt und plant, die Natur gibt die Winke, denen man zu folgen hat.

Ja, diese nach Anleitung der Natur und an ihrer Stelle »façonnierende« Erziehungskunst ist auch nicht das letzte Wort; im Hintergrund taucht ab und zu eine Formel auf, die den ganzen Naturalismus sprengt. Der vollkommene Mensch ist der sittlich gute, der tugendhafte Mensch, der über der Natur steht und die Natur überwindet. Ist ein solcher Mensch zu bilden, so muß die Erziehung auch gegen die Natur handeln, sie disziplinieren, oder — er wagt einmal den paradoxen Ausdruck — die Natur hinters Licht führen.

So handhabt dieser Klassiker der Pädagogik also mit- und nach- und durcheinander vier Formeln für die Funktion der Erziehung: Keine Aktion! Reaktion nach außen hin! Aktion in Stellvertretung der Natur! Reaktion gegen die Natur! Kein Wunder, daß er von Anfang an seine Kommentatoren in eine gelinde Verzweiflung über seine »Widersprüche« versetzt hat. Dabei war der Gang der Dinge der, daß er von Formel Nr. 1, die dem Naturglauben entspricht, ausging — die Eingangspartien, die geschichtlich so ungeheuer wirksam waren, sind ganz von ihr beherrscht — daß diese aber im Lauf der Arbeit von Formel Nr. 3 aufgezehrt wurde; denn der Moralist, der Seelsorger in ihm wird übermächtig mit der ganzen Herrschsucht, die diesem Typus Mensch eigen ist. Zum Ausdruck kommt diese moralistische Herrschsucht in der alles umspannenden, übermächtigen, allwirksamen und allverantwortlichen Wirksamkeit, die Rousseau dem erziehenden Faktor zuweist. Von der Wiege des Zöglings an, ja weiter zurück von Mutterleib an erstreckt sich die Tätigkeit des Erziehers bis ins Brautgemach, bis in die ehelichen Geheimnisse des Erzogenen: Bemächtigt euch eures Zöglings und laßt ihn nicht mehr los, ehe er Mensch geworden ist. Macht euch zum Herrn von allem, was das Kind umgibt. Alles sei in eurer Hand, ohne daß das Kind davon weiß, seine ganze Umwelt, seine Arbeit und seine Spiele, seine Freuden und seine Leiden. Ihr könnt und sollt es so einrichten, daß alles, was ihm begegnet, ihm zur Lektion wird, ohne daß es je glaubt, in einer Schule zu sein. Keinen Schritt soll es tun, ohne daß ihr ihn vorher gesehen habt, nicht den Mund öffnen, ohne daß ihr wißt, was es sagen will. So übergreifend wird diese nirgends locker lassende Tätigkeit, daß sie ihren Gegenstand zum puren Objekt her-

absetzt. Wir lassen es uns gefallen, wenn Rousseau ruft: Nicht das Kind soll Herr sein in der Erziehung, sondern der Erzieher. Aber er will eine vollkommene Herrschaft: Keine Herrschaft aber ist so vollkommen wie die, die dem Beherrschten den Wahn läßt, er sei frei. So nimmt man den Willen selbst gefangen; dann muß es wollen, was es nach eurem Willen will. Unsichtbar aber unbeschränkt waltet dieser Wille über ihm, wie eine Vorsehung, die auch dem Geleiteten den Wahn läßt, er sei frei. Der Zögling ist also abstrakter Zögling und sonst nichts. Ein Eigenrecht oder gar ein Recht auf Widerstand und Empörung hat er nicht. Daß er eine Individualität ist oder werden soll, wird gelegentlich versichert, aber kein Raum wird dafür frei gemacht im Ansatz dieser Erziehung.

Daher die beängstigende Vielgeschäftigkeit dieses Mannes. Was andere Kinder frei wie Essen und Trinken treiben, muß dieser Pädagog für seinen Pflegling präparieren. Es ist alles vorzubereiten, daß die Blicke des Kindes nur auf Dinge fallen, die für das Kind passen. Die Sensationen werden ihm in der richtigen Weise dargeboten. Sogar die Raumempfindung muß dem Kind beigebracht werden. Der Präzeptor zeigt, wie man Kopf und Körper halten muß, um auf Felsen zu klettern. Der vielseitige Mann lehrt seinen Emil den Gemsensprung. Er fabriziert eigens für ihn Kinderliedchen. Er lacht schon dem Wiegenkind vor.

Zweckmenschen sind Wichtigtuer. Das ist denn auch Rousseau samt seinem Präzeptor, der nicht den Humor hat, der ihn befähigte, die Dinge auch einmal auf die leichte Schulter zu nehmen. Oder wenn je der Pädagog einmal seinem Bildling eine gute Stunde machen will, so kommt jener verzweifelte Präzeptorenhumor zum Vorschein, der auf die Jugend verstimmend wirkt, weil sie Absicht merkt. Mit diesem Wichtignehmen dessen, was zu machen ist, hängt das leidige Bramarbasieren zusammen, jene Plusmacherei, die auch sonst im pädagogischen Schriftstellerwesen eine so ungute Rolle spielt. Die Methode ist unfehlbar und schützt vor allen Abwegen. Emil ist ein Musterknabe, auf dem die Augen des Schulmeisters mit selbstbewußtem Stolze ruhen. Daß beim Erziehen, religiös ausgedrückt, der Segen von oben kommt oder, in profaner Sprache, daß Glück dazu gehört, dieser Gedanke kommt ihm ja manchmal: »Ist die Erziehung eine

Kunst, sagt er einmal, so ist es fast unmöglich, daß sie gelingt; das notwendige Zusammenwirken der Kräfte hat niemand in der Hand«. Aber wie wirkungslos bleibt diese Erkenntnis, wenn man aufs Ganze sieht!

Und diese Schulmeisterei soll Natur sein? Das ist der Eindruck jedes Lesers, der den *Emile* einmal »ungeschichtlich« liest, d. h. der Eindruck dessen, der ihn auf sich wirken läßt, ohne das historisierende Hinüberschielen nach dem, was über die weltgeschichtliche Bedeutung des Werks in den Büchern steht. Dieser Ehrliche hat recht. Jene zwei Elemente bilden einen Widerspruch, den wir genetisch und psychologisch zu erklären versuchten, der aber ein Widerspruch bleibt; sie sind wie Öl und Wasser, die Rousseau heftig durcheinander rüttelt, die sich aber, sobald wir uns Zeit zum Nachdenken lassen, sofort wieder trennen. Ohne Bild: Natur und Kunst gehen nicht harmonisch zusammen in Rousseaus Pädagogik, weil er in seiner überspannten Art vielleicht beide überspannt, jedenfalls aber die letztere. Was ist das für ein »Naturevangelium der Erziehung«, in dem dem naturwüchsigen Werden, dem einfachen Leben und Wachsen nichts mehr zugetraut, dem Zufall nichts überlassen, sondern alles aufs Machen eingestellt wird! Wie entschwindet diesem Menschenbildner die Erleuchtung, daß die Natur eine unbewußte, dunkle, fruchtbare Macht ist, die durch Reflexion und durch bewußtes Zweckhandeln sich nicht verdrängen und ersetzen läßt!

2. Die Form der Rousseauschen Pädagogik. Der Präzeptoralroman.

Denselben Zwiespalt zwischen Natur und Kunst, dasselbe Zurückdrängen des natürlich Gegebenen durch ein künstliches Gebilde beobachten wir, wenn wir uns nun der Form zuwenden, die Rousseau seiner Pädagogik gegeben hat. Er stellt bekanntlich die bildende Einwirkung dar, indem er sich einen fingierten Zögling wählt, den er Emil heißt, und diesen kurzerhand einem Hofmeister überweist. Diese resolute Lösung der doch gar nicht so einfachen Frage, wer erziehen soll, hat von jeher Verwunderung erregt. Eine natürliche Erziehung, in der alle natürlichen Verhältnisse ausgeschaltet werden! Warum wird denn Emil von der Familie losgerissen durch die Fiktion, daß er Waise ist oder gar durch die damit abwechselnde abenteuerliche Vorstellung eines Ver-

trags, in dem der Vater seine Rechte dem Hofmeister abtritt? Man staunt um so mehr über diese Einkleidung, die Rousseau zu wählen beliebt, wenn man hört, wie er selbst sich im Eingang an die »zärtliche und weitblickende« Mutter wendet als an die Erzieherin von Gottes und Rechtswegen, wenn man hört, wie er selbst die Erziehung durch den Vater als das Normale, das Ideale, das einzig Richtige erklärt, wenn man sieht, wie er das Unnatürliche an der Hofmeistererziehung gelegentlich selbst in schlagender Weise durch den Satz kennzeichnet, daß sich da einer eine Pflicht auferlegt, die ihm die Natur nicht übertragen habe. Damit steht so viel fest, daß man einen dogmatischen Satz: »Die Erziehung durch den Hofmeister ist das Richtige oder auch nur das Rätliche« hinter seiner Einkleidung nicht suchen darf. Um so dringender erhebt sich die Frage: Wie kommt er in dieses Fahrwasser hinein, das er doch nicht für das Richtige hält und in dem er Schwierigkeiten über Schwierigkeiten findet? Es sind der Gründe viele, psychologischer und logischer Art.

Um mit den letzteren zu beginnen, so fällt schwer ins Gewicht, daß das System den Präzeptor zu fordern scheint, formal und inhaltlich: Ist Erziehung planvolles und berechnetes Nachbilden der Natur, so muß sie unbedingt einheitlich und in einer Hand konzentriert sein. Sodann: Es handelt sich um die künstliche Züchtung eines natürlichen Menschen in der massa perdita der Kulturgemeinschaft. Dieses Werk der Rettung, der Regeneration, der Neuschöpfung kann kein Mitglied dieser Gemeinschaft übernehmen, also auch kein gewöhnlicher Vater. Die Verderber und Verbildner müssen weg, der Bildner muß berufen werden. Es braucht einen Propheten, einen Reformator, einen Wundermenschen, einen Übermenschen« (Rousseau sagt wirklich so: *plus qu'homme*). Das ist der Präzeptor: Er ist ex hypothesi der Prophet der Natur und Stellvertreter Gottes. Zwingend ist dieser Grund für diese Einkleidung nicht. Wenn er schon einmal einen Roman der Erziehung dichtete, so hätte er ohne Schwierigkeit den Präzeptor auch noch als Vater Emils dichten können.

Wir müssen also nach anderen psychologisch zwingenden Gründen für d i e s e Art der Dichtung suchen. Es gibt solche ganz gewöhnlicher Natur, die wir nicht abweisen dürfen: die Umwelt, in der Rousseau lebt, und seine Vorgänger und Vorbilder. Die Hofmeistererziehung galt in den Kreisen, in denen

er verkehrte, als das Natürliche. Der »weise Locke« hatte seine Pädagogik nach diesem Schema abgefaßt. Und wenn Rousseau gerne gegen den Strom schwimmt, so ist doch auch das für ihn bezeichnend, daß der so radikal sich gebärdende Mann nach mächtigem Anlauf zum Unerhörten und Ungeheuren so merkwürdig leicht und schnell wieder in die gewöhnliche Fahrstraße einbiegen kann. Dazu kommt daß Jean-Jacques selbst Hofmeister gewesen war, mit ernstem Bemühen, das doch im Fiasko endigt. Wie er nun gerne die Wendung rückwärts nimmt und Früheres wieder aufgreift, so könnte man sich den *Emile* geschrieben denken in der Absicht, eine alte Scharte auszuwetzen und mit der Reife männlicher Kraft und Erfahrung das Jugendwerk ideell wieder vorzunehmen.

Auf das tiefste Motiv stoßen wir aber doch wohl, wenn wir den Lockeschen Hofmeister mit dem *précepteur* des *Emile* vergleichen. Der eine ist Hofmeister durch und durch, der andere eine Art von Adoptivvater, ein verkleideter Vater. Der Trieb der Vaterliebe, den Rousseau im Leben in sich vergewaltigte, macht sich in der Dichtung Luft und ergießt alle seine Zärtlichkeit auf ein fiktives Wesen. Wie Goethe in der Gretchendichtung sich eine Versündigung an der Liebe vom Herzen wegbeichten wollte, so hat Rousseau im Präzeptoralroman schriftstellerische Buße für seine Schuld als Rabenvater getan. Die Liebe, mit der der Präzeptor seinem Emil sein Leben weiht, das Wohlgefallen, mit dem sein Auge auf ihm ruht, wird uns menschlich verständlich, wenn wir den Menschen dahinter sehen, die Seele, die nach dem Sohn sucht nach dem durch die Schuld des Vaters verlorenen Sohn Dann haben wir in *Emile* eine vollkommene Parallele zum Heloïsenroman, mit dem er ja gleichzeitig zwar nicht konzipiert, aber ausgetragen wurde. In dem einen Werk strömt Rousseau das Sehnsüchtige, Liebe Verlangende seines Wesens aus, im anderen seine Vatergefühle. Der Leser, dem es um ein wohlwollendes und billiges Verständnis zu tun ist, muß daher wieder umdichten, und er erweist dem Verfasser wirklich einen Dienst, wenn er an manchen Stellen den *gouverneur* in den Vater zurückübersetzt, wenn er sich konkret vorstellt So hätte Rousseau gerne seinen Sohn geleitet, gepflegt, behütet

Aber es war doch eine unglückselige Stunde, da unser Pädagog den Vater durch den *gouverneur* ersetzte, der ein

fatale Gestalt ist und bleibt. Vieles von der abenteuerlichen Unnatürlichkeit des ganzen Buchs ist auf Rechnung dieses Mißgriffs und seiner Folgen zu setzen. Nur ein Präzeptor kann eifersüchtig sein auf die stillende Mutter, deren Walten ihn vom Zögling etwas entfernt hält; ein Vater kann unmöglich auf so dumme Gefühle verfallen. Nur einem Präzeptor kann es einfallen, er könne seinem Pflänzling den Kameraden, den Freund, den Spielgefährten ersetzen; dem eigenen Sohn läßt auch der beschränkteste Vater noch etwas Luft und Licht zu freier Kameradschaft mit seinesgleichen. Wie lächerlich, wie unerträglich wirken die hochgespannten Vorstellungen Rousseaus von dem, was Erziehung soll und vermag, wenn diese Pflichten in die Hände eines Fremden gelegt werden, ›dem die Natur sie nicht auferlegt hat‹. Wie überspannt wirkt manches, das vom Vater aus gesehen einen schönen Sinn bekommt: Es soll eine bestimmte Atmosphäre geschaffen werden, die von den Dingen und Menschen ausgeht, die das Kind umgeben; man muß den Menschen, die dem Kind nahetreten, einen bestimmten Sinn einpflanzen. Das ist, wenn es überhaupt in jemandes Macht steht, höchstens Vater und Mutter möglich. Im letzten Stadium der Erziehung führt die von ihm beliebte unnatürliche Romanform noch zu einer Folgerung, bei der wir ihm nicht einmal mehr mit der Umdichtung des Präzeptors in den Vater helfen können. An dem Gesinnungsverhältnis zwischen Zögling und Erzieher ist es ihm nämlich nicht genug; es soll schließlich auf die ihm ins Herz gewachsene Idee des freien Vertrags gestellt, durch Aussprache und Gelöbnis in einen Bund verwandelt werden. Der Zögling stellt eines Tags aus freien Stücken den Antrag zu diesem Bund. »Kommt es nicht dazu, so ist es deine Schuld, Erzieher«. Darauf folgt Ansprache des Präzeptors und feierliche Besiegelung des nun auf Freiheit gegründeten neuen Autoritätsverhältnisses. Wir sehen, man schickt seine Kinder nicht ungestraft ins Findelhaus.

3. Die pädagogischen Leitmotive und Losungsworte.

a. Dem Trieb freie Bahn!

Man lasse dem Trieb sein Recht. Aus ihm spricht die Natur. So lasse man sie durch ihn immerdar walten. Die

Natur spricht aus dem Trieb der natürlichen Erzieher. In den Anfängen des ihnen vertrauten Menschenlebens offenbart er sich in ihnen mit besonderer Deutlichkeit als ein Muß, das sich zwar nicht unbedingt durchsetzt, das aber seine Befolgung belohnt — die Freuden, mit denen die Pflichten der Natur verknüpft sind, sind deutliche Winke — und das seine Mißachtung strenge bestraft. Was sagt die Natur? Die Frauen müssen Kinder gebären. Wenn sie die Leibesfrucht abtreiben, wenn der Reiz, der uns gegeben ist, die Gattung zu vermehren, zu ihrem Schaden verwendet wird, so müssen sie es büßen, und die ganze Kulturwelt büßt es mit. Die Frauen müssen ihre Kinder selbst stillen. Das ist die süße Pflicht, die ihnen die Natur ohne allen Zweifel auferlegt. Entziehen sie sich ihr, so wird der Gemütszusammenhang zwischen Mutter und Kind gelockert durch das Dazwischentreten eines Mietlingswesens, das nicht so ohne weiteres wieder auszuschalten ist. Die Familienbande lösen sich; die ganze natürlich-sittliche Ordnung wird verkehrt. Wird dagegen die Pflicht erfüllt, so erwachen wieder die Gefühle der Natur in den Herzen, die ehelichen Bande schlingen sich enger, die Kinder trinken mit der Muttermilch die Mutterliebe und die Liebe zur Mutter. Das schöne Bild des häuslichen Lebens flößt jedermann Achtung ein; es gibt kein besseres Heilmittel gegen die schlechten Sitten als einen solchen Anblick. Der Staat bevölkert sich wieder. Die Mutter muß das Kind pflegen. Ohne Mutter kein Kind! Entzieht die Mutter dem Kind die durch nichts zu ersetzende mütterliche Fürsorge, so erstickt die Stimme des Bluts schon in den ersten Jahren. Das Herz stirbt ab, ehe es recht geboren wurde

Wie die Mutter die wahre Amme ist, so ist der Vater der gegebene Erzieher. Die Ehe ist ein Vertrag der ehelich Verbundenen nicht bloß unter sich, sondern auch mit der Natur, und jedes Kind ist ein anvertrautes Gut, für das der Vater der Macht, von der er es erhalten hat, Rechenschaft schuldet. Weil der herzliche Anteil *(le zèle)* eher die Begabung ersetzen kann als umgekehrt, so ist selbst ein beschränkter Vater immer noch dem gewiegtesten Lehrmeister vorzuziehen »Oder glaubst du mit Geld diese heilige Pflicht ablösen und deinem Sohn einen andern Vater kaufen zu können? C*n'est pas un maître que tu lui donnes, c'est un valet. Il e formera bientôt un second*«.

Die Natur spricht aus dem Trieb des Kindes, besonders kräftig aus dem Trieb, aus sich heraus zu leben, ungehemmt von anderen, die Kräfte frei zu brauchen, die die Natur ihm gegeben hat. Solange wir das Kind noch nicht nach unsern Vorurteilen abgerichtet haben, ist sein liebster Wunsch, frei und ungeniert zu sein. So gönne man dem Menschenkind das Wohlgefühl der Freiheit. Fort gleich von Anfang an mit allem, was knechtet, hemmt und geniert! Fort mit den Fesseln, die das Bewegungsbedürfnis der Glieder beschränken, mit den Windeln, den Wickelbändern, den einschnürenden Kissen! Und auch nachher immer möglichst weite, freie, leichte Kleidung! Fort mit den Fallhütchen, den Gehwägelchen und Gängelbändern! Auf die Wiese mit dem jungen Wesen! Da tummle es sich tagtäglich nach Herzenslust und falle hin, so oft es mag. Die Wonne der Freiheit läßt hundert Beulen verschmerzen. Auch später weg mit der ewigen Bevormundung! Man zwinge ein Kind nicht zum Stillesitzen, wenn es gehen, nicht zum Gehen, wenn es stille sitzen will. Sie müssen springen, laufen, schreien dürfen, wenn immer sie Lust haben. Was für ein klägliches Gewächse ist der ewig bevormundete und zurechtgewiesene Musterzögling, der schließlich noch nach Vorschrift atmet, der sich am Ende noch das eigene Denken, Fühlen und Entschließen abgewöhnt hat. Was für ein erfreulicher Anblick ist der wilde Bube, der tut was ihm paßt und nach niemand fragt, weil er nach niemand zu fragen braucht. Wie viel frischer, ja wie viel gescheiter ist er als der verdummte Stubenhocker und Mustersohn! Wer aber Angst hat, der Trieb könne, weil er blind sei, Schaden stiften, der lasse sich sagen: Der Trieb hat immer recht, und was er nahelegt, ist immer in der Ordnung. Wenn zum Beispiel der erhitzte Junge das Bedürfnis hat, frisches Wasser zu trinken, so trinke er, und wäre es im tiefsten Winter. Auch im Essen findet der Trieb, der Appetit schon das Rechte, was das Wieviel und was das Was angeht. Lasset sie springen, spielen und essen, soviel sie wollen, sie werden sich nie überessen. Unmäßige Eßgier entsteht lediglich durch unser Reglementieren und Verbieten. Der unverdorbene Geschmack hat auch den rechten Instinkt für das Was; man sieht es an Kindern und Wilden: Das Gegohrene und Gewürzte widersteht ihnen zunächst immer; das Einfache (Milch, Obst, Backwerk) sagt ihnen zu.

Auf geistigem Gebiet entspricht dem Trieb das frei sich regende Interesse, die Wißbegierde. Nur diesem Hunger ist geistige Nahrung zu reichen; ist er nicht da, so darf sie nicht aufgedrängt werden. Es soll nur selten deine Sache sein, ihm vorzuschlagen, was er lernen soll; ihm kommt es zu, zu wünschen und zu suchen, — dir, diesen Wunsch ihm nahezulegen und die Mittel seiner Befriedigung ihm darzureichen. Nie soll lästiges Fordern und Zwang, immer nur Freude und freier Trieb *(désir)* die Aufmerksamkeit hervorbringen. Sie soll ja nicht niederdrückend wirken und bis zur Langeweile gehen. Die Hauptsache ist nicht so sehr, daß etwas gelernt wird, als daß alles mit Lust und Liebe getrieben werde. Schlimm sind die Folgen, wenn man meint, dieses freie Interesse ersetzen zu können durch erzwungene oder mit künstlichen Mitteln erregte Aufmerksamkeit, oder wenn man ihm unreine Elemente beimischt. Verunreinigt wird der Wissenstrieb, wenn er sich auf den Wunsch gründet, für gebildet zu gelten oder wenn die Vergleichung mit anderen, wenn Rivalität und Konkurrenz, wenn Eifersucht und Eitelkeit hereinspielen. Unterscheiden wir immer scharf das Streben, das von der Natur kommt von dem, das durch die *opinion,* durch Mode und Brauch, erregt wird. Nur immanenter Wetteifer ist berechtigt. Das heißt: Nur Nebenbuhler seiner selbst darf das Kind sein. Die Fortschritte des einen Jahres soll es mit denen des andern vergleichen. Aber lieber soll es gar nichts lernen als etwas aus unreinem Interesse.

b. Die Naturmacht walten lassen und nachahmen!

Die Natur ist aber nicht bloß der Trieb in uns; sie ist, wie wir sahen, auch die herbe Schicksalsmacht außer und über uns, die hart mit ihren Geschöpfen umgeht, ihnen Schmerzen zufügt, sie krank macht, sie umkommen läßt. Auch von der Natur in diesem Sinn sagt unser Erzieher: Lasset sie nur walten! Man handle ihr nicht entgegen und suche sie nicht zu korrigieren. Das führt in eine ganz andere Richtung und auf rauhere Pfade als das lieblich eingehende Evangelium von der Nachgiebigkeit gegen den Naturtrieb. Mit mütterlicher Liebe allein ist es nicht getan; sie ist wohl Natur, aber nicht die ganze. Daß sie das nicht ist, zeigt sich sofort an den üblen Folgen, die sich ergeben, wo sie einseitig, ausschließlich walten darf. Denn dann wächst

sie sich zu einer Vorsehung aus, die in dem Bestreben, ihrem Liebling, ihrem Idol alle Schmerzen zu ersparen, nur seine Schwäche nährt und mehrt. Wenn andere Pädagogen diese in ihrem Endergebnis grausame Zärtlichkeit als unvernünftig bekämpfen, so liebt es Rousseau, sie als einen Abweg von der Natur, als einen Versuch zu brandmarken, das Kind den Gesetzen der Natur zu entziehen. Fort mit allem und allen, die der Naturmacht in die Arme fallen wollen, um uns mit ihrem schützenden Eingreifen vor ihr zu behüten! Fort also mit den Ärzten! Denn abgesehen davon, daß ihre Kunst höchst wahrscheinlich sehr zweifelhaft ist — auf einen Geheilten kommen vielleicht hundert Patienten, die der Arzt unter den Boden bringt —, so ist sie jedenfalls schädlich, wenn man aufs Ganze des Geschlechts sieht, sofern sie die Menschen verweichlicht, feige und unselbständig macht und zu einer Beute der Todesangst. Fort mit Vorbeugungsmaßregeln, wie das Impfen eine ist! Impfen mag ganz recht sein für eure Zöglinge. Für den Naturmenschen ziemt es sich mehr, sich der Natur anzuvertrauen. Er ist immer bereit: Möge dieser Meister ihm die Blattern einimpfen, wenn es Zeit ist. Wir haben ihn dann vor dem Arzt bewahrt; das ist auch etwas. Leiden ist nach der Absicht der großen Meisterin die erste und wichtigste Schule für den Menschen. So lasse man auch das ganz junge Kind ruhig etwas Schmerz aushalten, wenn es sich wehe getan oder verletzt hat, ohne gleich beizuspringen; diese Gelassenheit wird eine gute Lektion in Mut und Kaltblütigkeit sein. Daß Erfahrung des Leidens zum vollen Menschenleben gehört, dafür haben wir deutliche Anzeichen: Der allzusehr Behütete ist mit der lästigen Empfindlichkeit gegen den Schmerz gestraft, die diesen nur verdoppelt. Und unter allzugroßem physischem Behagen leidet das Gemüt not; denn wer den Schmerz nicht kennt, weiß nichts von der Rührung der Menschlichkeit und von der Süßigkeit des Mitleids; aus ihm würde nicht ein Mensch unter Menschen, sondern ein Ungeheuer.

Auf diesem Punkt geht Rousseau nun noch einen Schritt weiter. Wo es sich um die Natur als Trieb handelt, sagt er nur: Man lasse sie walten! und: Man störe sie nicht! Wo es sich um die Natur als Macht handelt, sagt er auch: Man ahme sie nach! Man gehe den Weg, den sie vorzeichnet! Es tritt also hier neben der ersten und zweiten noch die

dritte unserer Formeln in Kraft, die vom nachbildenden Ersetzen der Natur. M. a. W.: Rousseau entwirft ein pädagogisches System der Abhärtung, das er nicht rational, wie meist geschieht, sondern naturalistisch unterbaut. Wer abhärtet, gehorcht dem Wink der Natur und tut das von außen, was die Natur von innen (und von außen her) tut. Freilich erweist sich auch hier, wie immer, das Natürliche am letzten Ende als das Vernünftige. »Durch Abhärtung sorge ich für das Wohl meines Zöglings in der Zukunft, ich waffne ihn so gegen die Übel, die er einmal ertragen muß. Ein gestählter Körper ist ein Panzer für die Seele«. Tun wir also unbedenklich und unerschrocken, was die rauhe Mutter Natur tut. »Gleichet der Mutter Achills und tauchet ihn ins Wasser des Styx!« Riskiert man etwas dabei, so ist es das Risiko, ohne das ein volles Menschenleben sich nicht leben läßt. Wir folgen Jean-Jacques dem Naturheilprediger und Kaltwasserdoktor nicht in die Einzelheiten seiner Verordnungen eiskalter und brühheißer Bäder und bemerken nur im Vorbeigehen, daß er in der Praxis nicht immer so bärenmäßig ist, wie in der Theorie. Da läßt er eine Rücksichtnahme auf angeborene Verweichlichung gelten und rät, sich zunächst dem herrschenden Brauche zu fügen und den Pflegling erst allmählich zur Urkraft zurückzuführen. Auch für späterhin empfiehlt er einen goldenen Mittelweg — es gibt einen solchen — zwischen übertriebenem Rigorismus, der dem Kind die Gegenwart vergällt und Verzärtelung, die ihm die Zukunft verbittern würde.

Einige Beispiele: Zur Abhärtung gehört u. a. das Brechen der Gewohnheit, die, trotz dem Hang der Menschen in sie zu verfallen, kein Bedürfnis der Natur ist. Die einzige Gewohnheit, die das Kind haben darf, ist die, daß es sich an nichts gewöhnt. Deswegen muß, obwohl die Zeit des Schlafs durch die Natur (den Stand der Sonne) vorgezeichnet ist, um der Verweichlichung vorzubeugen, der Schlaf gelegentlich zu jeder Stunde und auf beliebige Zeit gebrochen werden. — Hartes Lager! — Womöglich in allen Elementen sollte Emil zu Hause sein, in den Lüften und im Feuer, wenn es ginge; jedenfalls soll er als gewandter Schwimmer sich im Wasser so sicher bewegen wie auf dem Erdboden. Der natürlichen Angst vor dem Dunkel wirke man entgegen durch die Gewöhnung, allerdings nicht durch das bedenkliche Mittel plötz-

licher Überraschungen, sondern durch heitere Spiele bei Nacht. Im Notfall muß man barfuß gehen können, darum muß auch das geübt werden. Man härte nicht bloß den Leib, sondern auch das Sinnenleben ab durch Darbietung häßlicher, ekelhafter, schauerlicher Gegenstände (Tiere, Masken), plötzlicher und heftiger Reize des Gesichts- und Gehörssinns (Flinten-, Kanonenschüsse). So vertreibt man, treu den Winken der Natur, Ekel und Ängstlichkeit.

Die Anschauungsbeispiele, die er zur Verdeutlichung dieser Gedankenreihe wählt, sind darum solche Wesen, in denen der Naturtrieb noch möglichst ungebrochen und unverbildet waltet und die der Schule der Natur so wenig als möglich entzogen worden sind. Gelegentlich greift er auf seiner Suche nach Vorbildern bis zum Tier hinab: Die Tiere leben der Natur entsprechend und sind daher weniger Übeln ausgesetzt als wir. An ihnen kann man die »Kunst der Natur« lernen, wie man in der Krankheit still leidet und sich ruhig hält, das »Naturgesetz der Resignation«, sich ohne viel Sträuben in den Tod zu ergeben und ihn fast klaglos auszuhalten. — Dann ist natürlich der Wilde, sein Liebling vom zweiten *Discours* her, der bessere Mensch, der den schlechteren von heute beschämen muß; »diese jungen Wilden, die Fasten, Strapazen, Schläge, Brandwunden aushalten und sich noch einen Spaß daraus machen«; die primitiven Völker, die die gesündesten, kräftigsten und langlebigsten sind. — Ihnen steht unter uns am nächsten das Volk und seine Kinder, die, freier und unabhängiger aufwachsend, im allgemeinen auch weniger schwächlich und zart sind, als die angeblich besser Erzogenen; besonders das Landvolk, das der in den Städten verkommenden und absterbenden Menschheit immer wieder frisches, regenerierendes Blut zuführt.

Am Tun und Lassen der Bauern könnten die Städter die unbewußte Vernunft der Natur mit Nutzen studieren. Darum kommt Jean-Jacques immer wieder auf sie zurück, »unter denen er so lange gelebt hat«, in kleinen und großen Dingen. Der kleine Hügel in Montmorency seinem Fenster gegenüber, auf dem die Jugend des Orts sich tummelt und Schneeballen wirft, ist der Ort, wo er seine Quellenstudien macht für sein Erziehungswerk. Von den Bauern kann man lernen, keine großen Umstände machen mit dem Entwöhnen; deshalb haben sie so gute Mägen. Die kleinen Bauernkinder, um deren

Sprechversuche man sich nicht kümmert und die sich verständlich machen müssen, wenn ihnen etwas fehlt, sprechen vielleicht etwas zu laut und zu hart — was übrigens ein geringerer Fehler ist als das Gegenteil — haben aber jedenfalls nicht die Aussprachefehler der vornehmen Kinder und artikulieren gut. An den kräftigen Bauernburschen, die ackern und pflügen, aufladen und kutschieren wie die Alten, an den jungen Handwerkergesellen, die so stark sind, wie ihre Meister, kann man sehen, wie weit man es in diesem Alter in Körperkraft und Geschmeidigkeit bringen kann. Die Landleute, deren Vorstellungsvorrat größer ist als ihr Wortschatz, haben mehr Mutterwitz als die Städter, bei denen das Gegenteil der Fall ist. Gilt es einmal seinen Mann zu stehen und einen Entschluß zu fassen bei einer schwierigen Gelegenheit, so stellt sich der Normalschüler hundertmal dümmer an als der gröbste Bauernbube. Selbst noch, wie man es mit der Befriedigung des Appetits halten soll, kann man bei den Bauern sehen: Der Brotkasten und die Obstkammer stehen bei ihnen immer offen, und man hört bei Jung und Alt nichts von Verdauungsbeschwerden.

Nur beachte man wohl, daß Rousseau in diesen Primitiven und Landmenschen nur Anschauungsbeispiele für e i n e seiner Gedankenreihen sieht, nicht Idealtypen. Die Bauern besonders stehen unserer Kultur noch viel zu nahe, als daß ihr Gebahren durchweg seinen Beifall finden könnte, die Art z. B., wie sie ihre Kinder abwechselnd verwöhnen und zum Widerstand aufreizen. Deshalb kann er, namentlich wenn er die beiden Typen untereinander vergleicht, auch recht harte Worte des Urteils über die Bauern finden. Rohe, tölpelhafte Lümmel nennt er sie, weil sie in ihrem schlendrianhaften Treiben sich von Gehorsam und Überlieferung leiten lassen. Da ist der freie Wilde, der niemand gehorcht, als dem eigenen Willen und der in seinem schweifenden Leben Sinne und Geist schärft, viel mehr der Mann nach seinem Herzen. Aber auch der Wilde ist nicht — jetzt nicht mehr — Ideal. Er ist faul und bleibt stupid in seinen Wäldern. So soll Emil nicht sein. Er soll wie ein Bauer arbeiten und wie ein Philosoph denken.

c. Achtung vor dem Entwicklungscharakter des Menschenlebens! Den Stufengang einhalten!

Der Entwicklungscharakter des menschlichen Personlebens ergibt ein weiteres Leitmotiv, das sich in einem positiven und in einem negativen Imperativ ausspricht. Schreitet das Leben in Stufen vorwärts, so folge der Erzieher diesem natürlichen Gang und belasse jeder Stufe den ihr eigenen Charakter. Man behandle den Zögling nach seinem Alter, stelle ihn an seine Stelle und halte ihn da fest! Das gilt ganz besonders vom Kindesalter. Achtung vor der Kindheit! Das Kind sei nicht bloß Tier, nicht schon Mann, sondern Kind. Lasset die Kindheit reif werden in den Kindern! Alle Fehler, Leibes und der Seelen, kommen aus der Mißachtung dieser Wahrheit: Man will vor der Zeit Erwachsene aus Kindern machen. So schmiedet unsere barbarische Erziehung das arme, zur Freude geborene Kind zu seinem angeblichen Besten an den verdrießlichen Zwang ständiger Zuchthausarbeit. Ihr aber nicht also! Liebet die Kindheit! Gönnet ihr ihre Spiele und Freuden und ihre liebenswürdigen Triebe! Wie fürchterlich, wenn ihr schuld wäret, daß das Kind sterben müßte, ohne die flüchtige Frist kindlichen Glücks genossen, ohne das Leben gekostet zu haben. Wir sehen: Hat jede Stufe Eigenwert, so folgt hier derselbe Imperativ, den Kant für die Menschheit aufgestellt hat: Sie darf nie bloß als Mittel, sie muß immer zugleich als Zweck behandelt werden. Damit ist die triste und törichte Zweckklugheit und Zuchtweisheit, damit ist die *fausse sagesse* gerichtet, die das Kind immer über seine Stufe hinaustreibt, die die Gegenwart für nichts achtet und so oft das, was ist, dem opfert, was nicht sein wird. Ist es doch um das menschliche Leben eine so unsichere Sache.

Die einzelnen Züge, welche die Psychologie der Lebensalter herausgestellt hat, sind ebensoviele Winke für den Pädagogen. Der Charakter der Kindheit ist Schwäche, liebebedürftige Schwäche. So fühle denn das Kind in unserer Behandlung seine Schwäche und so verbleibe es in der der Ordnung der Natur gemäßen Abhängigkeit. Es soll nur wissen, daß es schwach ist und daß du stark bist. Weckt der Anblick des Kindes unsere Liebe und unsern Trieb zum Helfen und Pflegen, so geben wir ihm das, worauf es An-

spruch hat und nicht weniger! Lassen wir es nicht leiden unter seiner Schwäche! Sonst sind wir Tyrannen und schaffen das beklagenswerte Schauspiel des scheuen, ängstlichen Kindes. Geben wir aber auch nicht mehr! Setzen wir nicht an die Stelle helfender Liebe Unterwürfigkeit unter die Launen des Kindes! Sonst bekommen wir das unnatürliche Bild des herrschsüchtigen, kommandierenden, störrischen Kindes und das ekelhafte von Eltern, die Sklaven ihrer Kinder sind.

Haben die Kinder keine Vernunft, so kann man auch nicht Vernunft reden mit ihnen. Man kann nicht eine Kraft, die Ergebnis und Frucht der Erziehung werden soll, als Mittel und Werkzeug in ihr benützen. Mißerfolge — dumme oder altkluge Kinder — oder Scheinerfolge sind die Wirkung dieser Methode. Wird der Körper vor der Seele geboren, ist die geistige Kraft eine Begleiterscheinung, ja eine Funktion der körperlichen Entwicklung, so ist die logische Folgerung der Vortritt der Körperpflege vor aller geistigen Ausbildung. Wollt ihr den Geist eures Zöglings pflegen, so übet beständig seinen Körper; macht ihn stark und gesund, damit ihr ihn gescheit und vernünftig machet! Ist er erst Mann den Kräften nach, so wird er es bald auch dem Geist nach sein. Mens sana per corpus sanum! könnte und müßte er sagen, nicht bloß Mens sana in corpore sano! Als Zeugen ruft er hier die Alten auf, die bei ihrer Athletik und Gymnastik gerade auch durch Geistesstärke und Schärfe des Witzes sich auszeichneten, als Zeugen gegen die Verkehrtheit der Neueren. Dabei zielt er auf die spiritualistische Abschätzung des Körperlichen durch das Christentum, besonders den Pietismus, auf die Überfütterung mit Wissen und Reflexion bei den Gelehrten und Gebildeten, auf den einseitigen Kultus des esprit und — im Körperlichen — einer gewissen tändelnden Anmut in den mondänen Kreisen.

Es folgt jene gehaltvolle Periode, in der nach dem Wink der Natur das starke Kind aus seinem Kräfteüberschuß Vorräte anzulegen hat für den schwachen Mann. Es ist die Zeit der Beschäftigung, der Bildung, der Studien. Die erwachende natürliche Wißbegierde, die es zu leiten gilt, ist die Springfeder der Entwicklung in diesem Alter. Am Ende dieses Zeitabschnitts und im Zusammenhang mit der Einsicht in die gesellschaftliche Bedingtheit der Menschen melden die gesellschaftlichen Pflichten ihre Ansprüche an. Wir beginnen ein-

zusehen, daß wir der Gesellschaft, in der wir wohl oder übel auf Kosten der anderen leben, den Beitrag für unsern Unterhalt in Arbeit abzutragen haben. Arbeit wird unsere unerläßliche Pflicht. Es gilt die Berufswahl, die Vorübung zur beruflichen Tätigkeit.

Die kritische Epoche kommt und bringt neue Aufgaben, ja eine ganz neue Zielsetzung. In seinen Beziehungen zur physischen Welt kennt sich der Zögling aus; ein denkendes, tätiges Wesen haben wir gebildet. Nun da das Gemüt sich regt, gilt es, ein fühlendes und liebendes Wesen zu bilden, seine Vernunft zu vervollkommnen durch das Gefühl, den jungen Mann in seine Beziehungen zu seinen Mitmenschen einzuführen. Das wird von nun an sein übrigens das ganze Leben umfassende Studium sein. Nun wird es eigentlich erst recht Ernst mit der Erziehung. Durchdrungen von diesem Ernst kann er geradezu erklären: Wie man die Kindheitszeit verwendet hat, will wenig besagen. Ist etwas verfehlt worden, so gibt es Heilmittel dagegen. Für das Gute, das geleistet wurde, wäre es auch später noch Zeit. Die Zeit, die jetzt beginnt, hat unersetzlichen Wert. Das erste und wichtigste Problem ist die Behandlung der Sinnlichkeit. Doch davon weiter in anderem Zusammenhang.

Nichts verfrühen! Hintanhalten!

Der Entwicklungswahrheit gibt Rousseau auch Ausdruck in einem negativen Imperativ. Weil nämlich diese Wahrheit so allgemein verkannt, ja mit Füßen getreten wird, weil die Menschen immer verfrühen und überhasten, während der Bildungsfortschritt der Natur immer zögernd und langsam ist, so macht er aus der Bekämpfung solcher Torheit eines der Losungsworte seiner Pädagogik: Hintanhalten! Zeit verlieren, nicht Zeit gewinnen oder Zeit ausnützen, ist, zum mindesten für die erste Zeit, eine der nützlichsten Erziehungsregeln. Oder noch pointierter: Die Pädagogik ist ein Handwerk, bei dem man die Kunst verstehen muß, Zeit zu verlieren, um Zeit zu gewinnen. Opfert im frühen Kindesalter eine Zeit, die euch in späteren Jahren wieder einkommt mit Wucherzinsen! Er wird nicht müde, diese Kunst des Hintanhaltens (*prolonger*) zu empfehlen als eine der besten Regeln der guten Kultur. ›*Rendez les progrès lents et sûrs!*‹ Damit überträgt er Boileau's geistvollen Rat *faire difficilement des vers faciles*

aus der Poetik in die Pädagogik. Möglich, daß ihm das Wort dabei im Ohre lag. Einige Beispiele.

Es pressiert nichts bei Kindern. Das Sprechenlernen pressiert nicht; es kommt von selbst. Wohl aber kann das Übereilen und Drängen dabei schaden. Ein Kind, dem man sein erstes Radebrechen mit Begierde vom Mund abliest, wird schwerlich dazu kommen, gut zu artikulieren und laut und verständlich zu sprechen. Der Schaden für die geistige Entwicklung bei diesem verfrühten Sprechverkehr ist der, daß wir die Kinder und sie uns mißverstehen; so nistet sich frühe der Irrtum ein, und die Klarheit des Geistes, auf die alles ankommt, leidet schon im Anfang Not. Das leidige Maulbrauchen fängt früher an als wir denken. — Auch mit dem grammatisch korrekten Sprechen hat es keine Eile. Überflüssig ist das schulmeisterliche Zurechtweisen der Kinder wegen ihrer Sprachfehler, die auf richtigen Analogiebildungen beruhen und nur gegen den Gebrauch verstoßen. Sprechen wir immer rein und richtig vor den Kindern, so wird sich ihre Sprache an der unsern reinigen und berichtigen. — Auch mit der Ausdehnung des Wortschatzes eilt es nicht. Im Gegenteil: Mehr Worte haben als Vorstellungen ist vom Übel. — Lächerlich ist unser pedantischer Eifer, die Kinder das Gehen zu lehren. Als ob je jemand das Gehen nicht gelernt hätte, weil es ihn seine Amme nicht lehrte. — Mit dem Lesenlernen hat es gute Weile. Mit 12 Jahren braucht Emil nicht zu wissen, was ein Buch ist. Gerade deswegen, weil ich keinen Wert darauf lege, daß er vor dem fünfzehnten lesen und schreiben kann, weiß ich ziemlich sicher, daß er es vor dem zehnten können wird«. — Der Vortrag dramatischer Stücke durch die Kinder ist auch eine nicht unbedenkliche Verfrühung; ihre Sprache kann noch keine Seele haben, weil sie von den Gefühlen und Leidenschaften, die das Wort beseelen, noch nichts verstehen. Also lasse man es mit dem Deklamieren bis dahin bewenden und halte bloß auf einfaches, klares und deutliches Sprechen. — Retardieren gilt nicht minder für die kindliche Wißbegierde: Wollt ihr sie nähren, so beeilt euch nie, sie zu befriedigen. Gebt mir ein 12jähriges ganz unwissendes Kind. Wenn es 15 Jahre alt ist, habe ich ihm ebenso viele Kenntnisse vermittelt, als ein von früh auf geschultes Kind nur immer besitzen kann, bloß mit dem Unterschied, daß euer Zögling nichts als Ge-

dächtniswissen hat, der meinige wirkliche Bildung (*le savoir dans le jugement*).

Eine Verkehrung der natürlichen Entwicklung, eine Verfrühung, ist auch das übliche Hineinziehen der Kinder in unsere sittliche, richtiger unsittliche, soziale Welt und die in ihr geltenden Wertmaßstäbe. Das Kind aber lebt ganz in sich und für sich. Das Verständnis der sittlich gesellschaftlichen Welt (*l'ordre moral*) ist ihm verschlossen; es darf ihm daher auch nicht erschlossen werden. Mit der größten Sorgfalt sind alle Begriffe von gesellschaftlichen Beziehungen, die über seinen Horizont hinausgehen, von seinem Geist fernzuhalten. Der Mensch ist das letzte Studium des Weisen, nicht das erste des Kindes. Es bleibe also die Erziehung in strenger Sachlichkeit unverworren von den Vorurteilen der Welt. Man führe die Kinder ein in eine rein sachliche Schätzung der Dinge; man lehre sie, was die Dinge an sich sind. (Wie er das meint, werden wir später sehen). Dagegen protestiert nun freilich die Routine und sagt, das heiße den Kindern den Gedanken einer rein eingebildeten Ordnung der Dinge beibringen. Wer aber in der Welt leben solle, müsse nicht unter Weisen, sondern unter Narren leben, müsse als Mensch die Menschen als Werkzeuge brauchen. Doch das ist eben jene falsche Klugheit, mit der die Väter ihre Kinder nur zu Knechten der Vorurteile machen, von denen sie freilich selbst sich nähren. Wer diesen Weg gehen will, kann sich alle Mühe sparen. Läßt man einmal die Vorurteile der Welt in den Kopf des Zöglings eindringen, so wird er ein Dutzendmensch, der erzogen ist wie alle Welt.

Eine der gefährlichsten Verfrühungen, die der Kultur zur Last zu legen sind, ist die der Pubertät. Sie ist bei allen gebildeten Völkern zu beobachten, während die glückliche Unbildung einfacher, unverdorbener Völker, z. B. der Germanen, die Unwissenheit der Unschuld und die geschlechtliche Reinheit merkwürdig lange zu wahren weiß, ganz wohl bis ins zwanzigste Jahr hinein und länger. Diese langsame Entwicklung entspricht dem langsamen, stufenmäßigen Gang der Natur. In ihrer Weisheit bildet sie die Organe, ehe sie sie ins Spiel setzt; sie erweckt eine Sehnsucht, die doch noch nicht weiß, nach was sie sich sehnt. Sie leitet diese Triebe, die sich lange selbst nicht verstehen, erst auf falsche Spur und öffnet das liebebedürftige Herz zuerst nicht der Liebe

sondern der Freundschaft (s. S. 83). In der Kultur, besonders der städtischen, ist der normale Zustand in sein Gegenteil verkehrt. Statt daß die sich entwickelnde Sinnlichkeit die Phantasie erweckt, reizt die verfrühte Phantasie die Sinnlichkeit aus ihrem Schlaf auf. Mitschuld daran trägt die Prüderie unserer Sitten: Der Schleier des Geheimnisses, den sie über diese Verhältnisse breitet, lockt dazu, ihn zu lüften und enthüllt mehr als er verbirgt. Sicher ist, daß bei dieser Entwicklung das Kind des Kulturmenschen nicht von der Natur getrieben wird; es forciert die Natur. Da es in Gedanken viel länger schon Mann ist als in Wirklichkeit, da es den Gegenstand seiner Triebe kennt, ehe es diese Triebe empfindet, so versetzt es selbst sein Blut in eine frühzeitige Gährung. Weil die Folgen geschlechtlicher Frühreife für das Nervensystem, für Gemüt und Geist des einzelnen wie für die Wohlfahrt der Gesellschaft, fürchterlich sind, so ergibt sich auch hier für die Praxis die Losung des Hintanhaltens. Wer Ordnung und Regel in die keimenden Leidenschaften bringen will, muß den Zeitraum ihrer Entwicklung ausweiten, um ihnen Zeit zu lassen, sich nacheinander zu entfalten. Im Grunde genommen ist dieses Hintanhalten der Natur zu Gunsten der Vernunft übrigens ja gar kein wirkliches Hintanhalten, sondern nur ein Verhindern einer unnatürlichen Beschleunigung der Entwicklung durch eine allzufrüh erhitzte Phantasie. Der Pädagog folge nur der Spur der Natur und halte dem Menschen im kritischen Alter aufregende Bilder ferne, wie die Frauen der großen Welt, deren zur Schau gestellte Reize unkeusche Gedanken wecken; er bringe ihn in Umgebungen, die beruhigend, dämpfend wirken; er nehme ihn fort aus der Großstadt, hinaus in die ländliche Stille und Einfachheit.

Man retardiere auch in der mondänen Erziehung. Die frühe Einführung in die große Gesellschaft, wie sie in Frankreich üblich ist, ergibt zwar eine gewisse mondäne Gewandtheit, die aber das Unfreie aller bloßen Routine hat, einen angelernten Takt, der aber in allen unvorhergesehenen Fällen versagen wird. Führet den jungen Mann mit 20 Jahren in die Welt ein, und er wird in einem Jahr liebenswürdiger sein als diese suffisanten jungen Äffchen; ja in der Anmut und in der sicheren Freiheit seiner Umgangsformen wird es zu Tage kommen, daß er allein sich Sinn und Geist der

edlen feineren Sitte angeeignet hat. Die Pariser Damen, die ihre Mädchenzeit im Kloster verbrachten und denen niemand linkisches, unbeholfenes Wesen nachsagen wird, sind ein lebendiger Beweis dafür, daß man sich ganz gut auch spät noch feine Weltsitte aneignen kann.

* *

d. Ein unausgesprochenes Leitmotiv.

Endlich noch ein Losungswort, ein seltsames, eines nämlich, das nie oder kaum je ausgesprochen wird, das Rousseau sich selbst vielleicht nicht eingestand oder zum Bewußtsein kommen ließ, das ihm aber doch in den Ohren klingt wie eine zugeflüsterte Inspiration bei allem, was er schreibt. Wir können es so fassen: Das Ziel sei sichtbar in allen Stadien der Bahn! Das Ideal bestimme die Methode unmittelbar! Konkret geredet: Wer zur Freiheit erziehen will, erziehe in Freiheit und versage sich, darum schon, jeden Zwang. — Wer einen glücklichen Menschen bilden will, der mache ihn glücklich nicht dermaleinst erst, sondern jetzt und jederzeit; keine Gegenwart ist einem fernen Glück zu opfern. — Durch Klarheit führt der Weg zur Klarheit, und verboten ist schon darum dem Geistesbildner jeder Weg, der durch ein Gebiet unverstandener, unfaßlicher, dunkler Vorstellungen führt. — Endlich: Wer dereinst der Gesinnung nach der selbständige Einzelmensch sein soll, werde gebildet in der Atmosphäre dieser Gesinnung, das heißt: in der Vereinzelung. Er soll nie durch die Gemeinschaft hindurchgehen.

Es ist manchmal so, daß von all den Motiven, aus denen heraus der Mensch denkt und lebt, eines, von dem er nichts sagt, ja nichts weiß, das wichtigste ist. Mit diesem Leitmotiv der Pädagogik Rousseaus könnte es sich so verhalten.

4. Die einzelnen pädagogischen Provinzen.

a. Die intellektuelle Bildung.

Im ersten Stadium genügen die beiden allgemeinsten Formeln der Rousseauschen Pädagogik: Die Natur walten lassen! Die Kulturschädigungen fern halten! Also: Nichts tun! Und ja nicht erschrecken über den angeblichen Müßiggang! Wie der körperliche Schlaf, so ist auch der Schlaf der Vernunft etwas wert. Man sehe sich einmal die Kinder

an, die scheinbar aufgeweckten, die glänzen und den Blick auf sich ziehen, und die dumpfen, stillen; aus den ersten werden oft recht gewöhnliche Männer, und manchmal ist scheinbare Dummheit ein glückliches Vorzeichen eines starken Geistes, eines Genies vielleicht. Das »Nichts« des Müßiggangs der Seele ist übrigens ja nicht das reine Nichts: Froh sein dürfen, laufen, springen, spielen den lieben langen Tag ist auch etwas. Sodann: Sorget, daß nicht etwas »gemacht« wird und lasset euch nicht zum Handeln drängen durch die Vorstellung von der Kostbarkeit der Zeit, die man nicht vergeuden dürfe! Die Zeit ist viel schlimmer vergeudet, wenn man sie verkehrt anwendet, als wenn man gar nichts tut. Was »man« tut, ist ja doch verkehrt, und ihr werdet immer auf dem rechten Weg sein, wenn ihr das Gegenteil tut. Denn was tut »man«?

Man bringt den Kindern Wissenschaften bei, für die es an allen Anknüpfungspunkten fehlt. Denn der Wert dieser Zwangsstudien für das spätere Leben kann dem Kind, das ganz in der Gegenwart lebt, noch nicht aufgehen. Sind es denn aber wirklich Wissenschaften, die man ihm beibringt? Nein! Worte sind es, nichts als Worte. Mechanisches Zeichenwissen, leeres Scheinkönnen. Sprachstudien sind nichts für Kinder bis zum 12. oder 15. Jahr. Die Wortzeichen der fremden Sprache kann man dem Gedächtnis des Kindes einprägen; in den Geist eines fremden Idioms eindringen, die Begriffsnuancen der Wortbedeutungen der eigenen und der fremden Sprache vergleichen und fühlen — das kann man nicht vor dem Alter der Vernunft. Mehrsprachigkeit bei einem Kind ist täuschender Schein. Ein deutsches Kind spricht auf Französisch Deutsch; ein französisches auf Latein Französisch; wie man ihm später die Einbildung beibringt, es könne Latein, wenn es Cicerophrasen zusammenflickt. — Kindergeographie besteht in einer Nomenklatur von Länder- und Städtenamen und in einer Orientierung — auf Landkarten. Mit der Karte in der Hand sich im Park des Vaters orientieren oder den Weg von Paris nach Saint-Denis finden, dürfte dem kleinen Geographen schon schwerer fallen. — Geschichte ist unverständlich für Kinder. Die nackten Tatsachen, die freilich ebenso interesselos wie wertlos sind, kann man ihnen ja einprägen. Aber der Zusammenhang dieser Tatsachen nach Ursache und Wirkung, ihre geistige Bedeutung ist ihnen un-

zugänglich. Man versuche es einmal, sie etwas denken zu lassen bei den Worten Reich, Revolution, Gesetz, Krieg u. a. m. Wenn es also keine aus Worten bestehende Wissenschaft gibt, so gibt es auch keine Wissenschaften für Kinder. Zeichenkataloge in ihren Köpfen anlegen hat aber keinen Sinn, ja es ist schädlich. Denn die Gewohnheit bilden, sich mit Worten abspeisen zu lassen, Worte für Erkenntnisse zu halten, das heißt die Urteilskraft im Keim ruinieren. Also fort mit der Qual der Buchstudien, die nichts eintragen als eine triste, öde, unfruchtbare Kinderzeit!

Weg sogar mit dem Memorieren, selbst dem Memorieren von Fabeln! Denn mögen die Fabeln durch den Reiz des Rhythmus den Kindern noch so leicht eingehen, mögen sie uns Erwachsene noch so sehr entzücken durch ihre kindliche Einfalt, wie einige von Lafontaine, die der Dichter ausdrücklich für die Kinderwelt gemacht zu haben scheint, auch sie enthalten noch eine Menge von Elementen, die über das kindliche Verständnis hinausgehen. Er weist das an der Fabel vom Raben und vom Fuchs nach. Wir nehmen es eben immer zu leicht mit der Aufgabe, uns Kindern verständlich zu machen, und keiner von uns ist Philosoph genug, sich ganz auf ihren Standort zu versetzen. Und wenn die Kinder Lafontaine ganz verständen, um so schlimmer. Könnten sie eindringen in den Geist dieser Fabeln, könnten sie die traurige Welt- und Menschenkenntnis, die zugrunde liegt, erfassen und die praktischen Lektionen, die daraus folgen (das Überlisten, Vergewaltigen, Verhöhnen) sich aneignen oder sich daran erfreuen, was wäre dann gewonnen? Höchstens etwas für den Zögling der korrupten Gesellschaft, die freilich eine doppelte Moral braucht: eine Moral der schönen Phrasen, die man im Katechismus findet und dort beläßt, und eine für die Praxis, die man aus Lafontaines Fabeln für die Kinder und aus Lafontaines Contes für die Mütter holt. Also: für das Kind keine Wissenschaft, die in diesem Alter doch nur verfrühte, kraft- und saftlose Früchte bringt.

* *

Die Zeit kommt, wo an die Seite der negativen Imperative, die nicht mehr genügen, ein positiver treten muß. *Cultivez la nature!* Den Inhalt dafür entnimmt er seiner Entwicklungstheorie. »Ich gebe mich damit ab, im Kinde

das Werkzeug zu bilden, mit dem man sich Wissenschaft erwirbt. Das geschieht durch die in voller Freiheit sich vollziehenden, bloß der Leitung der Natur überlassenen körperlichen Übungen, die nicht, wie man fürchtet, den Körper zwar kräftigen, dafür aber den Geist abstumpfen, die vielmehr gerade durch den freien Gebrauch der körperlichen Organe den Geist entwickeln, die einzige Art von Geist, die der Junge haben kann, die aber auch die Grundlage für Geist in jedem anderen Sinne ist. In diesen Übungen sei man beim Knaben nicht zu zimperlich. Ihm, der ein Mann werden soll, ziemen nicht Frauenspiele wie Federball oder Kreisel, sondern Männerspiele wie Fangball, Stoßball u. a., bei denen man wohl auch etwas Gefahr in Kauf nehmen darf und soll. Rein körperlich sollen diese Übungen aber nicht sein; sie sind gut, aber nicht das einzige, was not tut. Mit ihnen und durch sie pflege man die elementare Vernunft, die Sinnenvernunft, die das Kind hat und die man stets vergißt und vernachlässigt.

So setze die Geistesbildung ein mit einem Kursus der Sinnenübung. Alle Vorstellungen des Kindes sollen sich auf Sinneneindrücke beschränken; die physische Welt soll es von allen Seiten umgeben. Aber im Reich der Sinne soll sich der junge Mensch auch nach allen Richtungen auskennen; diesen Bezirk soll er virtuos beherrschen. Man muß die Sinne brauchen lernen; man muß sehen, hören u. s. w. wirklich lernen, d. h. man muß urteilen lernen durch die Sinne. Selbst ein Sinn, der ohne unser Zutun sich ausbildet, wie der Tastsinn, kann durch besondere Pflege und Übungen, z. B. in Nachtspielen, verfeinert und geschärft werden. Immer wieder ist ein Sinn durch den anderen zu kontrollieren, ist die Sinneswahrnehmung vorwegzunehmen durch Schätzung, die Schätzung zu berichtigen durch Erfahrung. Der sechste Sinn, der *sens commun,* wird dann von selbst hervorspringen aus dem wohl geregelten Gebrauch der anderen Sinne. Lediglich der Sinneskultur, nämlich der Schärfung des Gesichtssinns, der Schmeidigung der Hand, der Ausbildung der Beobachtungsgabe diene auch das Zeichnen, kein Zeichnen nach Vorlagen — dieses Nachahmen von Nachahmungen — auch kein Zeichnen aus dem Gedächtnis, sondern ein Zeichnen nach der Natur und nach Naturgegenständen, bei denen auf ästhetisch gefällige Wirkungen durchaus nicht abzuheben ist. — Alles das ist

nicht in pedantischer Schulung vorzunehmen, sondern in einer Kombination von Spiel, Gymnastik und Sinnenkultur, und zwar immer im Element der Freiwilligkeit, die nur mit leichter, unsichtbarer Hand zu lenken ist. Und da der Mensch dauernd Körper und Geist ist in unzertrennlicher Einheit, so bleibt auch unser Imperativ bestehen durch alle Stadien der Erziehung hindurch: Körperliche und geistige Tätigkeit, nicht bloß als ein Nach- und Nebeneinander, sondern als ein In- und Durcheinander. Eine soll der andern als Erholung dienen, und an und mit den körperlichen Übungen erwachse die Freude am Nachdenken. Es gilt, ein zugleich tätiges und denkendes Wesen zu schaffen.

* *

Wohl vorbereitet nähert sich der Zögling der neuen, dritten Periode. Das Reich der Sinneseindrücke hat er durchwandert bis an die Grenzen der *raison puérile* hin. Ein Schönschwätzer, dessen Einfälle die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf sich ziehen, ist er so nicht geworden: Er wird nie ein unnützes Wort sagen. Nichts weiß er auswendig; aber viel weiß er durch Erfahrung belehrt. Wenn er weniger gut in Büchern liest, so liest er um so besser im Buch der Natur. Jetzt kommt der Zeitpunkt, da sich das Interessengebiet mit einem Male ungeheuer erweitert; von der nächsten Umgebung dehnen sich die Grenzen über Himmel und Erde hin. Nur gebe man wohl acht, daß die Schranken dabei nicht übersprungen werden, die das Reich der sinnlichen Anschauung, in dem man bleiben soll, vom Reich des Geistes trennen, das noch verboten ist.

Anschauen! lautet daher das erste methodische Gebot. Anschauen der Sachen, nicht der Abbilder oder der Zeichen der Dinge. Nie etwas darbieten, das das Kind nicht sehen kann; nie etwas sagen, das man nicht praktisch vorführen kann! Durch Tatsachen und durch Tun sprechen! Dinge! Dinge! Nicht: Worte! Worte! wie es der Unfug unserer geschwätzigen Erziehung will, die Schwätzer züchtet. Im kosmographischen Unterricht also keine Globen und Sphären und Karten. Wozu alle diese Maschinen? In der Natur, auf Spaziergängen studiere man den Lauf der Sonne und Sterne. Elementargeographie auch in der Natur, in der nächsten Umgebung, der Gegend um die Heimatstadt und das Landhaus

des Vaters, die das Kind in einfacher, selbstgefertigter Karte sich zur Anschauung bringen soll. Im Physikunterricht immer zuerst Beobachtungen und Experimente, im nächsten Anschluß an die gewöhnlichsten, am meisten in die Sinne fallenden Naturerscheinungen; dann erst und daraus entwickelt die Gesetze.

Das zweite methodische Gebot lautet: Selbständigkeit! Ohne sie gibt es keine Freude am Unterricht; wer sie hervorlockt ist der rechte Lehrer. Mit Stolz muß der junge Mann sich sagen können: Ich verstehe, ich dringe ein, ich handle, ich bilde mich. Etwas finden lassen müßt ihr den Zögling; man langweilt einen, wenn man alles sagt. Der Tod der Selbsttätigkeit ist der Autoritätsglaube, der nie an die Stelle des eigenen Urteils treten darf. Nichts soll der Knabe auf Treu und Glauben annehmen. Bei allem, was er glaubt, soll er wissen, warum er es glaubt. Alles, was er weiß, soll er wissen, weil er es begriffen hat, nicht weil ihr es ihm gesagt habt. Er muß so gezogen sein, daß er bei Erklärungen, die über seine Fassungskraft hinausgehen, nicht etwa, wie eure Zöglinge, so tut als ob er sie verstände, sondern einfach davonläuft. Also lerne er nicht die Wissenschaft, er erfinde sie! Sein Geist soll erfinderisch werden im Aufsuchen von Beziehungen. Wenn so der Zögling die eigene Vernunft braucht, nicht die anderer Leute, wenn er nichts annimmt, was gilt, bloß weil es gilt, so weiß er nichts halb; so sind die Kenntnisse, die er hat, so wenige es sein mögen, doch wirklich sein Eigentum, und in der beständigen Übung bildet sich eine geistige Kraft, der Kraft ähnlich, die unser Körper sich durch Arbeit erwirbt; so ist dem Irrtum am besten gesteuert, der uns meist von anderen zufließt, nicht von uns selbst; so erhält man dem Menschen sein wichtiges Werkzeug, seinen gesunden Verstand.

Sodann suche man beides zu verbinden, Anschauung und Selbsttätigkeit. Das geschieht, wenn der Zögling die Instrumente, deren die Wissenschaften bedürfen, ehe er sich ihrer bedient, selbst erfindet und selbst verfertigt. Je einfacher, desto besser: Ein über eine Stuhllehne gelegter Stab ersetzt die Wage. Je komplizierter unsere Instrumente sind, um so mehr verkümmern unsere Organe und werden stumpf. Der Apparat von Maschinen in einem physikalischen Laboratorium ist mir zuwider. Das gelehrte Wesen ertötet die

Wissenschaft. So sahen wir schon: Emil entwirft seine Karten selbst, »während eure Zöglinge sie nur kennen«. Man führt ihn von Werkstatt zu Werkstatt; dabei legt er immer selbst Hand ans Werk. Wir haben einen doppelten Vorteil dabei, da sich so mit theoretischen Studien körperliche Beschäftigung verbindet. Darum, wenn überhaupt ein Buch unserem Bildungsgang zugrunde gelegt werden soll, so sei es das Buch, das uns in eine Welt einführt, in der diese Forderungen einer gesunden Entwicklung (Anschauung, Selbsttätigkeit, Praxis) am besten gewahrt bleiben, das vorzüglichste Werk über natürliche Erziehung: Robinson Crusoe. Aus diesem Buch, aus ihm allein besteht Emils Bibliothek auf lange hinaus.

Endlich ein drittes Gebot: Zusammenhang! Denn nichts Vereinzeltes haftet in unserem Geist. Allerdings nicht systematischer, sondern pädagogischer Zusammenhang. Ein Einzelgegenstand soll immer in den andern eingreifen; alle Experimente sollen sich miteinander verknüpfen. Man ziehe Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Kenntnisgebieten des Zöglings; man verwende das, was er von der Astronomie weiß, praktisch in der Heimatkunde. So wird Emil ein universaler Geist, nicht durch den Umfang seiner Kenntnisse, wohl aber durch die Fähigkeit, die er sich erworben hat, sie sich anzueignen.

Das wichtigste didaktische Hilfsmittel bei diesem Bildungsgang ist die richtig gehandhabte Frage und damit das Hervorlocken des Nachdenkens, das Stellen und Lösen von Problemen. Zunächst begnüge man sich damit, ihm die Gegenstände zur rechten Zeit darzubieten. Dann, wenn die Neugierde genügend beschäftigt ist, stelle man eine lakonische Frage (Wie kommt es, daß die Sonne hier aufgegangen ist und nicht dort?). Er soll aber selbst das Problem lösen; man lasse ihn »zappeln«. Die Frage soll ihm ein paar Tage lang zu schaffen machen. Stellt er selbst Fragen, so antworte man gerade so viel, daß seine Wißbegierde genährt, nicht daß sie gesättigt wird; und man unterscheide wohl von der Frage des Interesses die müssige und dumme Frage, auf die man gar nicht eingeht. Oder man dämme die kindische Frage ein durch die Gegenfrage: à quoi bon? Was für einen Wert hat das, was du da wissen willst?

Das gibt die richtige Stellung zur Wissenschaft, diesem

grund- und uferlosen Meer. Enzyklopädische Vollständigkeit kann natürlich nicht angestrebt werden. Kein Mensch kann alles Wißbare wissen, kann auch nur das Wenige wissen, das die anderen wissen. Auch darum kann es sich nicht handeln, die Wissenschaft an sich zu entwickeln in ihrem systematischen Zusammenhang, »in der Verkettung von Wahrheiten, welche die Methode der Philosophen ist«. Wir wollen ja nicht einen Gelehrten heranbilden. Nicht um die Übermittlung von Wissen als solchem ist es uns zu tun, sondern um die psychologischen Kräfte, die das Erkennen entbindet: Licht, Freude, lebendige Kraft. Das sagt Rousseau nicht ganz so, aber es liegt in seinen Äußerungen. Nicht viel soll in den Kopf hinein, aber was Einlaß bekommen will, muß eine richtige, klare Vorstellung sein. Nicht Wahrheiten sollen ihm beigebracht werden; wir wollen ihm nur zeigen, wie man es angreifen muß, um immer die Wahrheit zu entdecken. Nur Freude soll der Zögling an der Wissenschaft gewinnen und soll in den Stand gesetzt werden, wenn es Zeit ist, d. h. wenn sein Verständnis dafür entwickelt ist, sie sich selbst methodisch zu erwerben. Nicht so sehr um ein Wissen handelt es sich, als um ein Können. Ich zeige ihm den Weg der Wissenschaft und lehre ihn die ersten Schritte auf diesem Weg, aber nur die ersten. Nicht ein gebildeter, ein bildungsfähiger Geist ist das Ziel, auf das wir hinsteuern. So ergibt sich von selbst die richtige Schätzung des Wissens nach seinem wahren Wert, in die der Zögling einzuführen ist. Sie könnte so formuliert werden: Das Wissen hat nur bedingten Wert, die Wahrheit aber hat unbedingten Wert und ist über alles zu lieben. Oder, in genauerem Anschluß an Rousseaus Worte: Unwissenheit ist nie schädlich, wohl aber ist der Irrtum, das heißt das eingebildete Wissen, immer verhängnisvoll. Was man zu wissen glaubt führt auf Irrwege, nicht was man nicht weiß.

Noch bleibt uns die Frage: Was soll man denn wissen wollen von der Wissenschaft, da es doch einmal eine Wahl gilt. Antwort: Es handelt sich nicht darum zu wissen was ist, sondern nur, was wertvoll ist. Der Maßstab also für die Auswahl aus dem ungeheuren Bereich des Wißbaren ist der Wert. An der Frage: Wozu ist das gut? müssen sich alle Kenntnisse legitimieren, die der Aufnahme wert gefunden werden sollen. Diese Frage hat den methodischen Fortschritt

bis ins Einzelste zu leiten; rein theoretische Studien sind verpönt. Recht und Pflicht zur Stellung dieser Frage hat nicht bloß der Erzieher, sondern auch der Zögling selbst. Und in der Antwort darf er nicht abgespeist werden mit einem zukünftigen Wert, der erst später für ihn einzusehen ist; nein, der reelle Nutzen für die Gegenwart muß ihm einleuchten. Soll Emil den Satz von der mittleren Proportionale finden, so sorge man dafür, daß er in die Lage kommt, ein Quadrat zu brauchen, das einem gegebenen Rechteck gleich ist. Fragt mich Emil, was das für einen Wert hat, wenn man sich orientieren kann, so werde ich nicht vor ihm über alle möglichen Wissenschaften und Kulturbetätigungen perorieren, für die diese Fähigkeit eine notwendige Voraussetzung ist; ich demonstriere ihm den Wert dieses Könnens ad hominem auf einem Spaziergang, bei dem ich ihn sich verirren lasse.

b. Willens- und Charakterbildung.

Erste Stufe.

Die erste Betätigung des Erziehers auf sittlichem Gebiet ist vorwiegend abwehrender, vorbeugender, negativer Art; diese aber hat sehr früh einzusetzen. Denn sehr früh wird meist auch der fatale Schritt getan hinein ins Reich der Unnatur. Er ist schon getan, wenn Laune beim Kind auftaucht: Laune ist jedes Begehren, das auf keinem echten Bedürfnis beruht und das man nur mit Hilfe anderer befriedigen kann, sodann der daraus sich entwickelnde Hang zu befehlen und den andern sich dienstbar zu machen. Sie offenbart sich zuerst in etwas sehr Geringfügigem, scheinbar Natürlichem, in einer bestimmten Art des Weinens. Und doch ist sie nichts »Natürliches«, sondern eine moralische Wirkung, deren unmittelbare Ursache nicht in der Natur ist. Dann — und nun gilt es ein Mißverständnis, eine Verwechslung abzuwehren, der die Rousseausche Verherrlichung des Triebs nur zu leicht ausgesetzt ist: Laune ist etwas ganz anderes als der Trieb, Freiheit ist nicht zu verwechseln mit Willkür, die tun möchte, was ihr beliebt; das Kind, das man glücklich macht, ist ein ganz anderes als das Kind, das man verwöhnt. Dieses Notabene für oberflächliche Leser und Tadler, wie für unverständige Jünger Rousseaus kann nicht genug unterstrichen werden. Ist launisches Wesen im Kind entstanden, so ist schon etwas Böses geschehen, die goldene Regel: Sorgen,

daß nichts »gemacht wird«, ist verletzt worden; die Laune der Kinder ist nie das Werk der Natur, sondern das Werk einer schlechten Zucht: euer Werk! Es hat gehorcht oder hat kommandiert; beides soll es nicht.

Denn wie ist der natürliche Gang der Dinge? Das Weinen des Kindes ist an sich ein natürliches Zeichen eines natürlichen Unbehagens; es findet seine natürliche Fortsetzung darin, daß seine Umgebung, aufmerksam gemacht durch dieses Zeichen, dem Bedürfnis des schwachen Wesens abhilft, wenn das möglich ist, wenn nicht, nicht. Erfolgt nun im letzteren Fall, oder gar schon im ersteren, auf die natürliche Ausdrucksbewegung des Weinens eine entweder schmeichlerisch beschwichtigende oder drohende und gewaltsame Gegenwirkung von seiten eines fremden Willens, so wird im Kind entweder ein herrschsüchtiger oder ein rebellischer Wille hervorgelockt, der ohne dieses leidige Eingreifen nicht zu Tage gekommen wäre. Von diesem Weinen desjenigen Kindes, das man durch unverständige Willfährigkeit verwöhnt oder durch ebenso unvernünftige Gegenwirkung gereizt hat, sagt Rousseau das große, pointierte Wort: Aus Kindertränen formt sich der erste Ring jener langen Kette, die man Gesellschaftsordnung heißt. Die ersten Tränen des Kindes sind Bitten; gibt man nicht wohl acht, so werden es bald Befehle. Herrschsucht und Machtgier sind also keineswegs angeboren, sind auch durchaus nicht notwendig mit der Entwicklung des Lebens gegeben; sie entstehen durch Einwirkungen, die man auch fernhalten könnte, durch die Einwirkungen des unverständigen oder gewalttätigen Erwachsenen, der das Kind — so oder so — zum Schweigen bringen, es sich untertan machen will: So gießt man in ein junges Herz Leidenschaften, die man dann nachher der Natur zuschreibt und die, einmal eingewurzelt, freilich schwer zu beseitigen sind.

Was soll nun aber geschehen, wenn die Schädlichkeit eingetreten ist? Gar nichts Besonderes, nichts »Neues«! Nur wieder einbiegen in die verlassene Bahn und die Generalregel befolgen: den Trieb walten lassen im Kind und in sich! Man lasse den Kindern die freie Ausübung ihrer Kraft und man folge selbst der natürlichen Regung, zu helfen und ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Hier aber Vorsicht! Nur das wirkliche Bedürfnis befriedige man; man beobachte wohl und scheide scharf zwischen dem, was sie wirklich brauchen und

dem, was die Laune eingibt. Was von der Laune kommt oder von der *opinion* (d. h. was ein dem Kind von außen her suggeriertes Bedürfnis ist), das ignoriert man; auf solche Tränen gibt man nicht acht. Sobald das Kind sprechen kann, darf einer mit Tränen unterstützten Bitte nichts mehr gewährt werden. Diese Tränen sind ein Zeichen des Mißtrauens gegen unsern guten Willen und eine Spekulation auf unsere Schwäche. Ihnen nachgeben heißt das Kind verleiten zur Ausnützung dieses Herrschaftsmittels. Eine durchsichtige Verhüllung der Herrschsucht sind die im Befehlston vorgebrachten, bittenden Höflichkeitsformeln (*s'il vous plaît, je vous prie*), die Kindern reicher Leute als Zauberformeln dienen, um alles zu erlangen, was sie begehren. Emil soll lieber bittend sagend: »Tun sie das!« als befehlend: »Ich bitte Sie!« Dieselbe Regel gilt auch für später; nur daß der Begriff des Bedürfnisses dann weiter zu fassen ist: Auch die Freude ist ein Bedürfnis. Da gilt es zu gewähren, was wahre Freude macht, so weit es immer möglich ist. Was nur aus Laune oder in gebieterischer Anwandlung gefordert wird, verweigert man.

Was man aber einmal abgeschlagen hat, das bleibt abgeschlagen. Das Nein ist eine eherne Mauer, durch kein Drängen zu erschüttern. Das Kind wird fünf- bis sechsmal seine Kraft daran versuchen, öfters nicht. Wir sehen: Hier tritt jene andere, ebenso wichtige wie häufig übersehene Seite des Naturbegriffs in Kraft. Der Wille des Erziehenden muß sich, soweit er privater Wille ist, gleichsam selbst auslöschen können und sich in jene sachliche Notwendigkeit verwandeln, die das bezeichnende Merkmal der Natur als Schicksalsmacht ist. Solange nämlich die Kinder nur in den Dingen und nicht in einem (privaten) Willen Widerstand finden, entsteht in ihnen weder jene böse Herrschsucht, noch jene ebenso schlimme Auflehnung, mit denen gleichsam die Sünde ihren Einzug in das junge Menschenleben hält. Denn es liegt in der Natur des Menschen, sich geduldig in die Notwendigkeit der Dinge zu fügen, nicht aber in den schlechten Willen seines Nebenmenschen. Ist einmal etwas wirklich als Notwendigkeit erkannt, dann lehnt sich der Mensch nicht mehr auf. Frühe fühle also der Mensch auf seinem stolzen Haupt das harte, schwere Joch der Notwendigkeit, unter das sich alle geschaffenen Wesen beugen; und er sehe diese Not-

wendigkeit in den Dingen, nicht in menschlicher Willkür. Was ihn im Zaum hält sei die Übermacht, nicht die Autorität.

Zweite Stufe.

Dabei hat es sein Bewenden im wesentlichen auch auf der zweiten Stufe. Denn die herkömmlicherweise hier einsetzende moralisierende Erziehung ist — auf dieser Stufe[1]) — noch nicht am Platz. Das ist eine der größten Kühnheiten, ja Verwegenheiten der Pädagogik Rousseaus. Hören wir seine Gründe. Die Erziehung, die in den Formen des Gebietens, Verbietens und Strafens verläuft und die sich an Gewissen und sittliche Einsicht des Zöglings wendet, ist widernatürlich, unverständig, ja böse. Widernatürlich in doppeltem Sinn. Man versündigt sich am Recht des freien Triebs: Es ist ein Attentat auf die Freiheit, wenn der Wille vom Willen durchkreuzt wird. Und man setzt an die Stelle des allein berechtigten und heilsamen Zwangs der Naturmacht die fatale Willkür, die immer nur reizt. Fort also mit dem harten: Du mußt! mit dem strengen: Du sollst! mit dem lästigen: Du solltest! Die Worte Gehorsam und Befehlen gehören nicht in Emils Wörterbuch, noch weniger die Worte Pflicht und Verbindlichkeit. Befiehl und verbiete nichts und mache auf keinerlei Autorität Anspruch! Sodann ist der Moralismus eine unvernünftige Verkennung des Entwicklungsgesetzes: Die moralischen Begriffe sind nicht am Platz bei Kindern, weil sie vor dem Alter der Vernunft nicht rein und klar erfaßt werden können. Wissen was gut und böse ist, einsehen, warum etwas Pflicht ist, das geht über den kindlichen Horizont. Oder soll der Erzieher die Rolle des Versuchers im Paradies spielen, der der Unschuld die Erkenntnis des Guten und Bösen aufdrängt? Der Moralist wendet sich an Kräfte, die noch nicht da sind: die vernünftige Einsicht und den auf ihr beruhenden Willen. Verschonet also den Zögling mit euren Predigten und Ermahnungen, mit eurem langweiligen, wertlosen Moralisieren! Höchstens wenn es einmal gilt, ein Kind, das keinen Schlaf findet, einzuschläfern, dann könnt ihr es meinetwegen anpredigen.

Aber mehr noch: Schlecht, ja böse sind die Mittel, die der Moralismus anwendet. Schlecht ist das Befehlen und

---

1) Man habe wohl acht auf diese Einschränkung!

Gehorsamfordern, denn es führt, wenn es wirksam werden soll, zum Drohen und Zwingen, zum Versprechen und Schmeicheln. Das läuft hinaus auf einen Appell an die Furcht oder an die Interessiertheit. Was aus so unreinen Motiven geschieht, kann zu nichts Rechtem führen. Gegenseitige Entfremdung, Verschüchterung, Verstocktheit, tief innere Verlogenheit sind die sauberen Früchte eurer Tyrannei. Am letzten Ende kommt die befehlende Erziehung doch bloß auf faule Kompromisse hinaus, bei denen der Erzieher befiehlt und zu herrschen glaubt, in Wahrheit aber das Kind herrscht, das überlistet und gewinnt. Das Schlimmste aber, was es in der Erziehung geben kann, ist der Kompromiß, das Auf- und Abschwanken zweier um die Herrschaft kämpfender Willen. Kann man den kindlichen Willen nicht zum radikalen Gehorsam beugen, so wäre es noch besser, er behielte immer die Oberhand. Grundböse aber ist die Verwendung schlechter Triebe als Hilfsmittel, als da sind: Ehrgeiz, Eifersucht, Neid, Eitelkeit, Gier, Duckmäuserei — lauter seelenverderbliche Gifte.

Das einzig erfolgreiche Erziehungsmittel ist Freiheit, wohl geregelte Freiheit. Geregelt wird aber die Freiheit nicht durch Lektionen und Strafen, sondern durch Erfahrung. Durch die immanente »Macht der Dinge , die der Erzieher dem Kinde gegenüber muß vertreten können. Man lasse es das Gesetz von Ursache und Wirkung erfahren; es soll immer die Suppe ausessen müssen, die es sich eingebrockt hat: Beschädigt ein Kind seine Sachen im Mutwillen, so zanke man es nicht, aber man gebe ihm auch nicht gleich neue. Zerschlägt es seine Fenster, so lasse man ruhig den Wind ins Zimmer blasen, auch wenn das Kind den Schnupfen kriegt. Kommt das zum zweitenmale vor, so kommt das Kind ins fensterlose Dunkelzimmer, so lange bis es mürbe ist zu einer Abmachung, die ihm die Freiheit wieder einträgt gegen das Versprechen, die Fenster ins Künftige unbeschädigt zu lassen. Die Kur wird wirken, denn so wirkt die Strafe nicht als Strafe, sondern wie sie allein soll: als natürliche Folge des unrechten Tuns, also als ein Übel, von dem der Kleine deutlich sieht, daß es aus der Natur der Dinge hervorgeht, und nicht aus der Rachsucht seines Erziehers. Ist Laune einmal eingewurzelt, so ist das schlimmste Gegenmittel Ärger und Zorn oder eine schöne Ermahnungsrede, das

beste, den kleinen Trotzkopf kaltblütig seinem törichten Eigenwillen überlassen und die Folgen (mit Anwendung von etwas Vorsicht) über seinen schuldigen Scheitel hereinbrechen lassen, so daß immer die Lektion von den Dingen kommt. Auch auf der nächsten Stufe ist diese Methode noch gut, wenn es einmal gilt, etwaige Einbildung des Zöglings zu heilen. Man unterlasse alle schönen Predigten darüber, daß er ein Mensch sei wie andere, auch seine schwachen Seiten habe u. s. w. Man überlasse ihn ruhig den Versuchungen, die mit Sicherheit zu seiner Demütigung ausschlagen werden; ja, weil Hochmut das allerschlimmste Übel ist, so ist es hier sogar erlaubt, Fallen zu stellen, in die der junge Fant unfehlbar gehen wird. Wenn man dann sich hütet, bevormundende oder gar schadenfrohe Worte hinzuzufügen, wie das beliebte: »Ich habe es dir ja gleich gesagt«, wenn man die Tatsachen rein für sich sprechen läßt, so wird die Kur sicher anschlagen.

So müßte auch die Lüge behandelt werden, durch ihre natürliche Rückwirkung, die darin besteht, daß man dem, der gelogen hat, nicht glaubt, und wenn er auch die Wahrheit spricht, — falls die Lüge in einer natürlichen, freien Erziehung überhaupt vorkommen könnte. Denn welches Interesse sollte auch das junge Menschenkind, dem man alle seine Bedürfnisse befriedigt, daran haben, seinen wohlwollenden, verständigen Erzieher über irgend einen Tatbestand zu täuschen, oder dem ein trügerisches Versprechen vorzuspiegeln, der gar kein Versprechen von ihm verlangt; deswegen nicht verlangt, weil er weiß, daß das vom jeweils gegenwärtigen Reiz abhängige Kind sich für die Zukunft gar nicht binden kann. An Kinderlügen sind immer die Erzieher schuld, weil sie mit dem Gehorsamsgesetz dem schwachen Kind ein Joch auflegen, das es nicht tragen kann und weil sie mit ihren Fragen nach einer für das Kind bedenklichen Wahrheit es in eine Versuchung führen, der es nicht gewachsen ist.

Um so ruhiger kann man auf positive sittliche Einwirkung auf dieser Stufe verzichten, als ja hier auch noch keine positiven Ergebnisse zu erzielen sind. Um Einpflanzen von Tugenden, von Frömmigkeit, Mildtätigkeit, kann es sich in diesem frühen Alter ja gar nicht handeln. Das sind bei Kindern Affentugenden der Sitte, also schon deswegen keine Tugenden, weil affenartige Nachahmung nichts sittlich Gutes

hervorbringen kann; ganz abgesehen davon, daß die Mittel, mit denen man sie erzielt — man denke an das Almosengeben der Kinder — oft recht bedenklicher Art sind. Nur eine Moralvorschrift gibt es, die sich auch für die Kindheit schickt, eine einzige, die wichtigste auch für den Erwachsenen: Nie jemand ein Leid antun.

Dritte Stufe.

Bis jetzt ist das Kind wie der Naturmensch, in der Gegenwart lebend, in sich ruhend. Nun mit der neuen, dritten Periode ist es reif dafür, hinauszuschreiten über diesen Kreis. Eine neue Größe, die Gesellschaft, tritt in seinen Gesichtskreis. Ihren Schatten hat sie allerdings vorauswerfen dürfen in die vorhergehende Periode; es war nötig, schon dem jüngeren Knaben in praktischem Anschauungsunterricht die grundlegenden Gesellschaftsbegriffe: Recht, Eigentum, Vertrag beizubringen. Nun aber geht es aufs Ganze, allerdings aufs Ganze, nur von einer bestimmten Seite, gleichsam von außen her gesehen. M. a. W.: Ein Verständnis ist jetzt möglich und nötig für die menschliche Gesellschaft als ökonomische Größe, als eine auf den Gedanken des gemeinsamen Nutzens gegründete Interessengemeinschaft der Arbeit, der Arbeitsteilung und des Austausches der Arbeitserzeugnisse. Noch nicht reif für das Verständnis der Gesellschaft als sittlicher Größe, ist der Knabe zu dieser kühl utilitarischen Betrachtung wohl befähigt. Sie soll daher nun in strenger Sachlichkeit durchgeführt werden, zunächst theoretisch.

Wir müssen den Zögling die menschlichen Tätigkeiten richtig einschätzen lehren, unverworren von den Vorurteilen der Welt. Die Güter und Tätigkeiten, die dem Menschen an sich, dem isolierten Menschen, einem Robinson nötig, nützlich und wertvoll sind, sind nötig, nützlich und wertvoll an sich. Derselbe Maßstab ordnet die Gewerbe und Berufe des gesellschaftlichen Menschen in eine Rangordnung des Werts. Ein Schuster und Maurer steht an Bedeutung über einem Goldschmied. Weil aber neben dem Leben die Freiheit das höchste Gut des Menschen ist, so verdienen unter den wertvollen und achtbaren Gewerbstätigkeiten die den Vorzug, bei denen der Mensch am meisten auf sich selbst gestellt, am wenigsten von anderen abhängig ist. Das führt dann freilich zu einer polemischen Umwertung der geltenden

Werte. Steht doch die öffentliche Schätzung der Berufe im umgekehrten Verhältnis zu ihrem wahren Wert und in geradem Verhältnis zu ihrer Wertlosigkeit.

Daran schließe sich sofort die Praxis. Emil soll nun einen Beruf wählen. Für ihn, den Naturmenschen, der in der Gesellschaft zu leben hat, kommen hierbei drei Gesichtspunkte in Betracht. Er muß der Gesellschaft einen wirklichen Wert leisten, er muß jenen verkehrten gesellschaftlichen Werturteilen mit der Tat entgegentreten und er muß dabei dem Naturstand so nahe als möglich bleiben. Um mit dem letzten zu beginnen, so muß Emil seine Unabhängigkeit wahren, soweit das überhaupt im Gesellschaftsstand möglich ist. Für sich selbst ein tüchtiger Mensch steht er allein in der Gesellschaft und zählt nur auf sich; fordert von niemand etwas und glaubt niemand etwas schuldig zu sein; schielt nicht nach den anderen hin in seiner Selbstschätzung und läßt es sich gefallen, daß die anderen auch nicht an ihn denken. Ein Mensch bleibe er mit der Würde und dem Rang eines Menschen. Darum lege er — zweitens — mit seiner Berufswahl kräftigen Protest ein gegen Standesdünkel und gesellschaftliche Vorurteile. Durch die Tat zeige er seine gründliche Verachtung des Müssiggangs der Schmarotzerstände, deren Grundlagen übrigens in diesem Zeitalter der nahenden revolutionären Krisen schon ins Wanken kommen. Auch die Berufe lehnt er ab, deren Arbeit von der Modeschätzung abhängig ist und in denen man ohne Protektion, ohne entwürdigendes Betteln um Gunst nicht vorwärts kommt. Er ergreift keinen der liberalen Berufe, in denen man erst recht Sklave ist und er wird nicht Künstler, Beamter oder Lehrer. Er will, wie es unsere erste Forderung verlangte, ein wahrhaft nützliches Glied der Gesellschaft werden; er will sich von seiner Hände Arbeit nähren. In diesen Ständen ist ein ehrenhafter Charakter wenigstens kein Hindernis fürs Fortkommen. Wer sich aber an einem Hobel oder Schurzfell schämt, ist ein feiger Philister, der über eine gute Tat erröten wird in einem Kreis, in dem man über Ehrenmänner witzelt.

Unter diesen ehrlichen Hantierungen soll dann wieder diejenige den Vorzug haben, in der man, dem Naturstand am nächsten, am freiesten dasteht gegenüber dem Schicksal und der Menschenwillkür. Das ist der Beruf des Hand-

werkers, der nicht an der Scholle haftet, alles was er zum Leben braucht, in der Kraft und Gewandtheit seiner Arme mit sich trägt und darum sogar noch freier ist als der Ackerbauer. Man tritt in die nächste beste Werkstatt ein. »Meister, ich brauche Arbeit!« »Setz' dich her, Gesell, und arbeite!« Im übrigen hat er freie Wahl. Luxushandwerke werden ihm nicht liegen bei der Erziehung, die er genossen hat: Perückenmacher, Vergolder, Lackierer wird er nicht werden wollen. Ebensowenig die weibischen Beschäftigungen, bei denen man Stubenhocker sein muß: Aus eigenem Trieb wird ein rechter Junge kein Schneider. Hat man die Wahl, so ist vor den mechanischen Tätigkeiten, die den Menschen zur Maschine machen, z. B. vor dem Weberhandwerk, ebenso vor den »zyklopischen« Metallarbeiten der Schmiede u. a. einem sauberen Handwerk, das dem Künstlerischen sich nähert, wie es das des Tischlers ist, der Vorzug zu geben. Vor allem aber: Handwerksarbeit nicht zum Spaß, nicht zur Parade, nicht ein Stundennehmen in Tischlerarbeiten, sondern wirkliche Lehrlingschaft! Emil bringe, wenn nicht seine ganze Zeit — er hat noch anderes zu lernen — so doch ganze Tage als Lehrling in der Werkstatt, im Haus, am Tische seines Meisters zu.

Vierte Stufe.

Inzwischen sind wir auf der Höhe der letzten Stufe angelangt. Der Mensch wird komplett: Die gewaltigsten und edelsten Kräfte, die ihm bisher noch fehlten, melden sich an: Sinnlichkeit, Gemüt, Vernunft.

Sexualpädagogik.

Zunächst die Sinnlichkeit. In der eingehenden Behandlung dieses Problems, um das die anderen Pädagogen sich herumschleichen, sieht Rousseau ein Hauptverdienst seiner Pädagogik. Mit Stolz rühmt er sich seiner Originalität, seiner Kühnheit, die sich wegsetze über die falschen Rücksichten eines ängstlichen Zartgefühls, über das Peinliche der Aussprache über so heikle Dinge. Was will das schulmeisterliche Buchgeschwätz über phantastische »Pflichten der Kinder« besagen neben einem richtigen Wort über diese entscheidende Krise!« Dem Zufall ist in dieser ernsten Sache nichts zu überlassen, Ordnung und Regel muß in die auf-

keimenden Leidenschaften gebracht werden, weil so viel an einer Jugendzeit liegt, die möglichst lange unbefleckt bleibt. Da er die Gefahr so schwer nimmt, so verläßt und verletzt er hier sogar wichtige Grundsätze seines Systems: die Natur walten lassen, durch Erfahrung und eigenen Schaden klug werden lassen. Er greift ein und behütet seinen Emil vor den Fallen, die ihm Buhlerinnen stellen könnten. Er lobt einen Vater, der seinen Sohn in ein Syphilisspital führte, um ihm dort einen abschreckenden Anschauungsunterricht über die Folgen der Wollust zu geben.

Der erste Imperativ ist, wie wir schon sahen: Hintanhalten! Zurückdrängen der Wißbegierde und Eindämmung der Phantasie, welche die Sinnlichkeit reizt, ist das beste Mittel, ihren Stachel so lange als möglich stumpf zu halten. Aus diesem Grunde ist die Erziehung des Kindes zur Schamhaftigkeit verkehrt. Für den Erwachsenen ist Schamhaftigkeit natürlich; das Kind kann sie nicht haben, da es in seiner Unschuld sich noch keines Bösen bewußt ist. Sie ihm künstlich beibringen heißt also es auf geheime turpia aufmerksam machen und den ersten Funken in die entzündliche Sinnlichkeit werfen. Das Gute, das man dabei im Auge hat, kann man auch auf einem Umweg erreichen. Für die unmittelbare Erziehung zur Keuschheit kann die Erziehung zur Reinlichkeit, die Erweckung des Abscheus vor der Verunreinigung des Körpers stellvertretend einstehen. Ein ganz untaugliches Mittel zur Dämpfung der Neugier ist das reine Abweisen neugieriger Fragen etwa mit Verweisung auf eine spätere Zeit. Das reizt vielmehr.

Weil es das beste ist, die sexuelle Neugier so lange als möglich im Schlummer zu halten, so ist Rousseau gegen eine Befriedigung der noch gar nicht erwachten Neugier durch frühzeitige sexuelle Aufklärung. Sie ist unnatürlich. Immerhin ist zu beachten, das Gebot des Ideals: Wahrhaftigkeit! darf dabei nicht verletzt werden. Besser noch Aufklärung als Täuschung der Wißbegierde durch pia fraus. Die Lüge, auch die wohlgemeinte, ist dem Geist des Systems geradezu zuwider. Auch kann in ungesunden Verhältnissen selbst frühe Aufklärung zur Notwendigkeit werden: Ist man nicht sicher, daß man den Zögling bis zum sechzehnten Jahr in Unwissenheit über den Geschlechtsunterschied erhalten kann, so trage man Sorge, daß er sie schon im zehnten kennen

lerne. Keusch und wahr, wahr und keusch! Das ist der beste Rat für die Umgebung des Kindes: Habet selbst Respekt vor der Unschuld! Habet Respekt vor der Wahrheit und zeiget diesen in einer einfach naiven Sprache, die nichts verhüllt. Diese Gesinnung wird dann auch die richtigen Antworten auf die heikeln Kinderfragen eingeben.

Das wirksamste Mittel der Sexualpädagogik ist aber nicht die direkte Behandlung der Sexualität, namentlich nicht Predigen, sondern die indirekte Einwirkung auf sie. Es gilt, die Sinnlichkeit von ihrer Bahn abzulenken (*lui donner le change*), er kann geradezu sagen: die Natur zu betrügen, indem man ihren Winken folgt. Man löst das peinliche Problem, indem man eine andere Aufgabe in die Hand nimmt. Darum setzt am Anfang dieser Periode die zielbewußte Bildung des Gemüts ein. Doch davon soll nachher die Rede sein. Wie es Zündstoffe für die Sinnlichkeit gibt: Einsamkeit, Müßiggang, weichliche, sitzende Lebensweise, Umgang mit Frauen und jungen Leuten, die verführerischen Schauspiele der großen Städte, so kann man dämpfend auf die Phantasie wirken durch harte körperliche Arbeit, durch eine neue Betätigung, die in Atem hält und durch den Reiz des Ungewohnten die Leidenschaft in Anspruch nimmt. Eine solche ist die Jagd. Solange sie aufregt, kann sie im Erotischen hintanhaltend wirken.

Allerdings, da Emil unter Menschen lebt, kann man ihn nicht dauernd in der heilsamen Unwissenheit erhalten. Halbwissen aber ist für ihn das Allerschlimmste. Da es nun aber bei der verstohlenen Einführung in die geschlechtlichen Geheimnisse, durch Dienstboten etwa, nicht abgeht ohne Befleckung der Einbildungskraft und Reizung der Lüsternheit, so ist es das beste, der Erzieher schaltet diese böse Einweihung aus, indem er die Aufklärung selbst in die Hand nimmt: Er enthülle ihm die gefährlichen Rätsel, er zeige ihm den lauernden Feind. So will es das natürliche Vertrauensverhältnis, das zwischen Zögling und Erzieher bestehen soll. Denn was ist natürlicher, als daß die Seele des Jünglings in der ganzen Naivität der Unschuld dem Blick des Erziehers sich öffnet. Muß dieser sich freilich vor einem tyrannischen Pedanten verstecken, dann ist es kein Wunder, wenn er andere zu Vertrauten wählt. Der Augenblick der Eröffnung werde klug gewählt und sorglich vorbereitet. Es ist oft nicht

so sehr die Lehre als die rechte Wahl der Stunde, durch die sich der reife Lehrer vom Schulmeister unterscheidet. Der Feierlichkeit des Moments entspreche die Sprache, die man wählt. Daß wir doch an Stelle unserer dürftigen und trockenen Reflexionssprache die an Sinn und Herz dringende, gewaltige Zeichensprache der Alten wieder erwecken könnten! Und welch ein Jammer, daß wir zum Verkehr untereinander gerade die französische Sprache haben, diese in ihrer Prüderie, Vorsicht und Geziertheit unkeuscheste von allen! Ja, hätten wir die Sprache der Bibel, die so keusch ist, weil sie alles so naiv sagt und die erst unkeusch wird, wenn man sie ins Französische übersetzt! Nun sorgen wir dafür, daß alles zu seinem Herzen und zu seiner Phantasie spricht, die große Natur, die wir zum Zeugen aufrufen, das ewige Wesen, in dessen richtende Gegenwart wir uns ehrfürchtig stellen. Dann dringe ich mit aller Wucht auf sein Gemüt ein: Ich zeige ihm, was ich für ihn getan, wie meine zärtliche Liebe mir alles eingegeben und wie er darum für mich geschaffen ist. Ich entflamme sein Herz mit den Gefühlen der Freundschaft, des Edelsinns, der Dankbarkeit: Du bist mein Kind, mein Gut, mein Werk. Du darfst nicht meine Hoffnung zu Schanden machen und der Kummer meiner alten Tage werden. Und nun ist der Augenblick gekommen, den Schleier von der Natur abzuziehen und das Geheimnis der Zeugung zu enthüllen. Man zeige, wie der Geschlechtsakt nur schön ist, wenn Liebe, Treue und Scham den Reiz der Sinne idealisieren; man erwecke einen Eindruck von der unverbrüchlichen Heiligkeit der Ehe, von dem für Körper und Geist, Charakter und Gemüt schlechthin unersetzlichen Wert der Keuschheit, von der sittlichen Verlotterung, die mit aller Ausschweifung verbunden ist.

Aber bei aller Eindringlichkeit der Mahnung hüte man sich davor, daß ein verdrießlicher Ernst oder mürrische Strenge das Vertrauen des Zöglings verscheuche. Eure Unterhaltungen sollen anziehend sein. Redet mit ihm von der Liebe, von den Frauen, von den Freuden, sagt er geradezu. Sonst hört er euch nicht zu. Man mache ihm ja nicht etwa eine Sünde aus der Liebe und aus dem Denken an die Liebe. Das wäre wider die Natur und würde auch nicht verfangen. Man stelle, der Wahrheit gemäß, seinem empfänglichen Herzen die Liebe, natürlich nur die echte und

tiefe, die auch ein Herzensbündnis ist, als höchstes Glück des Lebens vor. Indem ich ihn so liebedurstig mache, bewahre ich ihn vor dem häßlichen Sinnentrug. So will es die Weisheit des Menschenkenners, der weiß, daß Natur nur durch Natur geregelt, Leidenschaft nur durch Leidenschaft gemeistert wird.

Im übrigen ist der eigentliche Feind auch hier beileibe nicht die Natur, also auch nicht Temperament und Sinnlichkeit, sondern wieder der Erzfeind, die Gesellschaft und die Sitte (die *opinion*). Ein unverbildeter, unverdorbener Mensch ist von Natur keusch und hat einen Abscheu vor aller Ausschweifung. Eine öffentliche Dirne sieht er mit der Entrüstung der Unschuld an und nie wird er allein oder von sich aus ihre triste Behausung betreten. Die Verführung zur Unsittlichkeit setzt immer von seiten der Weltanschauung her ein. Der mondäne Libertinismus versteht es, reine Sitten als etwas Einfältiges, Rückständiges, Altväterisches, Unnatürliches zu brandmarken. Also nicht die Sinnlichkeit macht den jungen Mann liederlich und vollends nicht die Liebe, sondern Eitelkeit und falsche Scham. Ein Jüngling wie Emil wird nun zwar nicht so leicht auf solche Abwege geraten. Von der Berührung der Freudenmädchen und der verheirateten Frauen hält ihn sein Grauen vor der Befleckung und vor dem Ehebruch fern; noch weniger wird ihm ein reines, von Furcht und Scham und Sitte bewachtes Mädchen zum Fallstrick werden. Die Waffen des Spotts und des Modetons prallen an dem wirkungslos ab, dessen Erziehung gerade auf Unabhängigkeit gegenüber dem allgemein Geltenden abgezweckt war, der im Spott nur das Argument des Dummen sieht und der einen festen Halt hat in einer zwanzigjährigen, auf Vertrauen gegründeten, in Wahrheit und Gewissen verankerten Verbindung mit seinem Lehrer. Trotzdem gilt es noch, ihn aufzuklären über die Schleichwege und Lügen dieser Sophistik des Lasters: Wenn dich diese Leute in ihre laszive Lebensauffassung hineinziehen wollen, so ist ihr unreines Motiv durchsichtig genug. Es ist ihnen unerträglich, daß du mehr wert bist als sie; sie möchten dich unten bei sich in ihrem Sumpfe haben. Und wie leicht kannst du ihre »Überzeugung« der Haltlosigkeit und Unredlichkeit überführen! Frage einen, ob er wünsche, daß seine Frau denke wie er! Frage diesen, ob er sich gerne das Kind eines Ehebrechers und eines

liederlichen Weibs heißen ließe; frage jenen, ob es ihm recht wäre, wenn man seiner Tochter das antäte, was er anderen Mädchen antut! Sie würden dem ans Leben gehen, der ihnen so mitspielen wollte. Da hast du eine Philosophie vor dir, die in ihrer »Konsequenz« mindestens so komisch ist wie die, über die sie spotten.

Auch so noch ist der Zeitraum zwischen Mannbarkeit und Ehe voll von Fallstricken. Namentlich das Alleinsein des jungen Menschen mit seiner entzündeten Phantasie, diesem Sporn der Sinnlichkeit, ist die für ihn bedenklichste Situation; er selbst ist in der Einsamkeit sein furchtbarster Feind. Wenn er einmal darauf verfällt, die Sinne zu betrügen und sich der widernatürlichen Befriedigung der Wollust hinzugeben, dann ist er verloren und schleppt Körper und Geist entnervt zum Grabe. Wenn es gar nicht anders ginge, wenn er ohne Tyrannen nicht auskäme, dann sollen es noch lieber die Weiber sein. Von ihnen kann ich ihn noch befreien. Lieber eine Sünde begehen, als sich ein Laster zur Gewohnheit machen.

Der Hofmeister geleitet, ja er führt seinen Emil noch in die erste Liebe hinein. Vielen erscheint eine Jugendliebe als Tändelei, über die man lächelt. Mit Unrecht. Die erste Verbindung eines unverdorbenen, reinen Menschen mit einer Frau, seine erste, vielleicht einzige Leidenschaft hat entscheidenden Einfluß und gibt unverlöschliche Eindrücke fürs künftige Leben. Auch die Bedeutung der Liebe an sich, in der Gegenwart, ist groß genug, daß sie für den Erzieher eine wichtige Angelegenheit wird. Sie ist in gewissem Sinn die Krönung seines Werks. Glücklich wollte er ihn machen und ihm dazu verhelfen, das Leben zu genießen. Das war sein Pakt mit ihm und für ihn. Wann ist nun die Zeit des höchsten Lebensgenusses, wenn es nicht diese Zeit der zu Ende gehenden Jugend ist, diese Höhe und Mitte der Jahre, wo Wiege und Grab in gleicher Ferne stehen, die Zeit der Vollkraft Leibes und der Seelen! Und dann fühlt der, der alles hat, was man zu einem frohen, gesunden, guten Leben braucht, sein Herz getroffen von den ersten Strahlen der unschuldigen Liebe, die auf Gegenliebe hoffen darf. Ein Paradies tut sich vor ihm auf. So sagt mir doch, was zu seinem Glück noch fehlen kann! Der ganze Wert des Lebens ist in der Seligkeit, die er durchkostet. Dieses Glück ihm, wenn

nicht zu verschaffen, so doch zu erhalten, soll seines Mentors heilige Sorge sein. O guter Emil, liebe und laß dich lieben! Genieße lange Liebe und Unschuld, ehe du im Besitz genießest. Ich will dieser paradiesischen Zeit deines Lebens so lange Dauer verleihen als mir nur immer möglich ist.

Gemütsbildung.

Wir haben vorgegriffen, um diese Linie des Lebens bis an ihre Grenze zu verfolgen und kehren nun wieder zum Anfang dieser Periode zurück, um die Gemütsbildung, von der vorhin nur als von einem Mittel der Sexualpädagogik die Rede war, in ihrem Wesen und Wert an sich zu erfassen. Die Zeit der »verlängerten Unschuld«, in der sich schon das Gefühlsleben regt, verwendet man nutzbringend, indem man in Folgsamkeit gegen die Weisungen der Natur die ersten Keime der Menschlichkeit pflanzt. Auf diese Weise legt das Gefühl die gefährliche Phantasie in Ketten, wie später die Vernunft die Stimme der Welt und der Weltmenschen zum Schweigen bringt. Darum gilt es nun, dem fühlenden Herzen Nahrung zuzuführen und ihm Gegenstände zu bieten, auf die seine Expansionskraft wirken kann. Ist Güte die Fähigkeit, sich in andere sympathetisch einzufühlen, so erwecke man das Grundgefühl der menschlichen Gleichheit. Das traurige Bild der leidenden Menschheit rufe die erste Regung der Rührung hervor; so zeige man dem jungen Gemüt das Menschenlos des Leids, wie es auch ihm nicht fremd ist, weil ihm kein Mensch entgehen kann. Wir sind nackt und arm geboren; das gehört allen Menschen zu, und auf nichts ist zu zählen, weder auf Gesundheit, noch hohe Geburt, noch Reichtum. Das lehre man, nicht theoretisch kalt, wie einen Katechismussatz. Mit bloß abstrakter Vernunftbegründung, ohne Verankerung im Herzen, steht kein sittliches Naturgesetz fest. So zeige man diese Wahrheit praktisch dem Herzen und Gewissen, indem man ihn das leidensvolle Menschenlos mit Schrecken fühlen läßt. Zwar nicht in der brutalen Wirklichkeit. Einen Krankenwärter braucht ihr aus eurem Zögling nicht zu machen. Ein Kursus in Spitälern, Gefängnissen und auf Hinrichtungsstätten könnte ganz anders, könnte verrohend wirken. Aber die junge Phantasie soll fremdes Menschenleid voll durchkosten. So erwecken wir in ihm die positiven Gefühle des Mitleids, der Güte, des tätigen Wohl-

wollens. So machen wir ihn menschlich. Sieht man auf die liebenswürdige Außenseite, so wird unser Zögling vielleicht hinter den jungen Nachahmern der konventionellen Manieren zurückstehen, aber echter, liebevoller wird er sein.

Nun ein neuer Schritt. Die kritische Wendung in der Entwicklung der natürlichen Selbstliebe steht bevor, der Prozeß der Reflexion setzt ein; der junge Mensch vergleicht sich mit andern und strebt nach der ersten Stelle; das absolute Ich will ein relatives Ich werden. Eine ganz besonders fruchtbare Stunde hat geschlagen: Das »interesselose Interesse am Menschen« ist erwacht. Das Herz ist nämlich so erregungsfähig, daß es alle menschlichen Leidenschaften versteht, und doch noch so ruhig, daß es von keiner erregt wird. Ist der letztere Zustand einmal eingetreten, so ist es aus mit der Fähigkeit zu objektiver Psychologie. Die eigene Interessiertheit zieht uns in den Trug der Leidenschaft hinein und macht uns ungerecht gegen den Konkurrenten, in dessen unangenehm empfundener Rivalität wir, voll Haß wie wir sind, grundlose Bosheit sehen, während der Weise auch den erfolgreichen Feind noch als bedauernswertes Opfer menschlichen Unverstands müßte betrachten können. Denn freilich, um das Elend eines von Neid und Eifersucht zernagten Herzens zu sehen, darf man kein solches haben. Man darf es noch nicht oder nicht mehr haben. Emil ist im ersteren glücklichen Fall.

Die neue Gabe bedeutet eine neue Aufgabe. Der Zögling soll jetzt die gesellschaftliche Welt nach der sittlichen Seite kennen lernen, sich kritisch mit ihr befassen, sich, wenn nötig, gegen sie wenden. Oder mit Rousseaus Worten: Nach den Dingen muß er die Menschen studieren und die menschliche Schätzung der Dinge, damit er die Wahrheit mit der Weltmeinung vergleichen und sich über den Pöbel erheben lerne. Er muß sich ein richtiges Urteil über die gute und die verkehrte Ordnung der menschlichen Gesellschaft erwerben. Es ist dabei Rousseaus eingestandene Absicht, seinen Zögling in seine Schätzung oder Abschätzung der Welt hineinzuziehen. Man lehre ihn die Welt so kennen, daß er gering denkt von allem, was darin vorgeht. Er soll nur sehen, wie die Gesellschaft den Menschen verdirbt, wie ihre Vorurteile die Quelle aller Laster sind. Er soll die Menge verachten. Diese Verachtung soll er ihr auch prak-

tisch zeigen. Unter anderem auch deswegen, ja vor allem deswegen läßt man ihn ein Handwerk lernen und ausüben, weil er so gegen die Vorurteile den offenkundigsten Protest einlegt; das Handwerk selbst verstehen, ist nicht einmal so wichtig als das darin liegende Zeugnis des Muts, die Weltmeinung zu Boden zu treten. Wenn einer sich schämt, öffentlich zu arbeiten, so ist er ein Knecht der Welt. — Dabei ist aber wohl zu beachten, daß das Ziel der sittlichen Erziehung Weltverachtung sein soll, nicht Menschenhaß. Als die richtige Stimmung gegenüber dem Menschen, wie er ist, gilt ihm mitleidige Liebe (man soll ihn beklagen) und ein gewisses Distanzgefühl (man soll ihm nicht gleichen wollen, sich nicht auf sein Niveau herabziehen lassen). Bei aller Oppositionsstimmung gegen die Gesellschaft soll dem jungen Mann das wichtigere positive Gut erhalten bleiben, daß er gut denkt vom Menschen, daß er weiß und in sich selbst fühlt: der Mensch ist im Grunde gut, und daß er von sich auf den Nächsten schließt. Darum ist hier ein Wechsel der Methode angezeigt.

* *

Bisher war alles auf eigene Erfahrung gestellt. Sie hat auf diesem Gebiet ihr Mißliches. Menschenkenntnis, die durch eigene schlimme Erfahrungen erworben wurde, oder Anleitung zu direkter kritischer Beobachtung, kann den Menschen schmähsüchtig und satirisch machen und scharf und schneidend im Urteil. Das kann dazu führen, daß man das Schlechte ohne Abscheu sieht, ja ohne Unbehagen mitmacht. Andererseits wäre rein theoretischer Unterricht, lehrhafte Mitteilung einer Philosophie der Gesellschaft doch auch eine Sünde gegen den ganzen Geist des Systems, ein Aufzwängen der lehrenden Autorität statt des organischen Hineinwachsens in die Erkenntnis. Hier bietet sich als Ausweg und Hilfsmittel das Geschichtsstudium, das nun am Platz ist und das von Rousseau ganz als moralisch-psychologisches Bildungsmittel betrachtet und verwendet wird, eine Art Kursus in der praktischen Philosophie, mehr wert als die luftigen Spekulationen, mit denen man in unseren Schulen den Geist der jungen Leute verwirrt. Die Geschichte gibt uns nämlich die Menschenkenntnis, die wir suchen, auf die ungefährlichste und auf die zuverlässigste Art. Auf ungefährlichere

Art jedenfalls, als wenn wir Menschenkenner im praktischen Leben würden, wo wir nicht unparteiische Zuschauer und mit den eigenen Interessen und Leidenschaften beteiligt sind. Die Geschichte läßt uns die Menschen in einer gewissen räumlichen und zeitlichen Entfernung schauen. Und zuverlässiger ist die Geschichte als alle Theorie, da wir in ihr in die Herzen hineinsehen, ohne daß man uns die Brille eines Philosophen aufsetzt, zuverlässiger auch, als was man im Umgang in der Gesellschaft lernt. In der Gesellschaft sehen wir die Menschen mit ihrer Maske und hören sie sprechen; in der Geschichte sehen wir auch, was sie scheinen möchten, und dazu noch was sie tun und was sie sind.

Wohl hat die Historie auch ihre Nachteile. Sie ist schwarzseherisch und verleumdet das Menschengeschlecht, indem sie immer nur von den bösen Revolutionen und Kriegen, von berühmten Bösewichtern zu berichten weiß, dagegen das friedlich ruhige Gedeihen glücklicher und weiser Völker, verständiger Regierungen mit Schweigen übergeht. Dazu kommt die mangelnde Treue der Überlieferung. Wie schwer ist es, durch den Nebelschleier der Unwissenheit oder Parteilichkeit der Berichterstatter hindurch die Züge der Wahrheit zu sehen! Auch wenn die Tatsachen richtig überliefert sind, was nützen mich nackte Tatsachen ohne ihre Gründe, ohne die rechten Gründe? Und was ist die vielgepriesene Geschichtskritik anders als die Kunst, unter vielen Lügen diejenige herauszusuchen, die der Wahrheit noch am ähnlichsten sieht. Der historische Roman und die ›Geschichte‹ der Historiker sind nicht so furchtbar verschieden. Bildend an der Geschichte ist aber nur das Objektive, an dem der Schüler das eigene Urteil üben kann, nicht die aufdringliche Subjektivität des Historikers. Sodann ist die Historie fast immer einseitig, sofern sie uns nur das äußere Tun sehen läßt, nicht den Menschen, oder doch nur den öffentlichen Menschen, wie er sich spreizt in seinem Kostüm. Ganz unausstehlich prüde und darum gehaltlos ist in diesem Punkt die moderne Geschichte mit ihrer verfluchten Dezenz und Würde. Ja, seid nur immer naturlos, saft- und kraftlos und macht euch verächtlich mit eurer ärmlichen Würde! Du aber, wackerer junger Mann, achte auf die kleinen Züge, in denen sich der Mensch verrät, liebe die Natur, verachte die Welt, lerne den Menschen kennen! — Das sind die Schwächen der Historie,

von denen sich übrigens die antiken Geschichtschreiber reiner halten als die neueren; auch kann man ihre nachteiligen Wirkungen einigermaßen ausgleichen durch eine verständige Methode, indem man etwa mit Biographien beginnt; denn den Menschen muß man studieren, wenn man über die Menschen will urteilen können.

Die Wirkung der Geschichte auf den unverbildeten Menschen wird allerdings zuerst erschütternd sein. Für Buchmenschen freilich, die von Jugend auf gedankenlos lesen und die Vorurteile und Leidenschaften in sich tragen, die sich auf der Bühne der Geschichte breit machen, für sie ist da gar nichts Auffallendes, ihnen kommt da alles natürlich vor, weil sie naturlos sind. Aber Emil wird erst staunen, dann Scham und Verachtung für sein Geschlecht empfinden, er wird sich darüber entrüsten, daß die Menschen mit solchen Kindereien sich selbst betrügen, in solch brutaler, zerstörungssüchtiger Wildheit ihre Menschheit verleugnen. Dafür ist dann die Nachwirkung dieses Studiums der menschlichen Leidenschaften um so heilsamer. Es macht weise. Es gibt einen Eindruck von dem Trug der Illusionen, den uns diese Leidenschaften vortäuschen, noch ehe sie in uns selbst aufgetaucht sind. Emil sieht das innere Elend der großen Erfolgsmenschen; er möchte das »Glück« eines Augustus um keinen Preis. Er sieht hinter dem Glanz der Scheingröße die menschliche Ärmlichkeit, z. B. die Eitelkeit der sogenannten Helden und Eroberer. An Stelle des blöden Hinaufstaunens an solchen Größen, des Bedauerns über die eigene Mittelmäßigkeit und Nichtigkeit, im Grunde also der Selbstentfremdung — und das ist die Frucht des gewöhnlichen Geschichtsunterrichts beim gewöhnlichen Menschen — an Stelle der alles neutral hinnehmenden Objektivität entsteht in Emil das Selbstgefühl: Er möchte mit diesen Größen nicht tauschen; er ist froh, daß er der ist, der er ist.

* *

Rousseau hat nun doch — Gottlob! möchten wir fast sagen — ein Gefühl dafür, daß ein solcher Unterricht nicht so ganz unbedenklich ist. Das so erzielte Selbstgefühl ist in Gefahr in Hochmut und Menschenverachtung auszuarten: »Ich bin klug und weise und ihr seid Toren!« Das wäre freilich schlimm; denn eine solche Selbsteinschätzung könnte

nicht mit der Wahrheit zusammen bestehen. Verdienstliches ist an der Stellung zur Welt, die der Zögling nun einnimmt, ganz und gar nichts: »Was hast du, das du nicht empfangen hättest?« Eine Eisenbartische Moralkur hat Rousseau für dieses Übel in Bereitschaft. Es ist das oben (S. 120) schon gestreifte Hereinfallenlassen, jenes Fallenstellen, mit den nötigen Vorsichtsmaßregeln versteht sich: Buhlerinnen z. B. lasse ich nicht an ihn heran. Aber möge er nur von recht platten Kumpanen hinters Licht geführt, von einem geriebenen Kujon tüchtig gerupft werden. Tant mieux! So lernt der angehende Übermensch auf seine Art das Goethische: »Wie viel bist du von andern unterschieden? Erkenne dich, leb' mit der Welt in Frieden!« Unterstützend greife hier das Studium der Fabeln ein, für das jetzt, und jetzt erst, die Zeit gekommen ist. Verbunden mit dem Anschauungsbild der Fabel prägt sich die durchlebte sittliche Erfahrung dem Geiste dauernd ein. Jene theoretischen Anschauungen und diese praktischen Erfahrungen werden die gewünschten sittlichen Ergebnisse haben: Menschenkenntnis, die doch nicht allzu teuer erkauft wurde, — er kennt den Trug der Leidenschaften, ohne sie selbst durchgemacht zu haben — Gleichmut im Wirbel des Wettlaufs — er kann den Spielen der Fortuna zusehen, ohne ihre Günstlinge um ihr Los zu beneiden — Selbstgefühl ohne Hochmut — er ist mit sich zufrieden, ohne sich weiser zu dünken als andere.

Nun aber muß zum Zuschauen das Handeln treten. Die Bildung muß in praktisches Leben umgesetzt werden. Denn das ist einer der größten Fehler der landläufigen Erziehung, daß sie, die uns doch für die Gesellschaft bilden will, in der Zeit der größten Tatkraft die Jünglinge in rein theoretischen Studien festhält, als ob wir unser Leben in der Beschaulichkeit einer Zelle zu verbringen hätten oder nichts als akademische Fragen akademisch behandeln sollten. So tritt man ohne die geringste Erfahrung in Welt und Beruf ein. Das ist gegen Vernunft und Natur. Emil soll leben lernen. Er hat es schon gelernt, denn er kann mit sich selbst leben und auf sich stehen; nun soll er es noch weiter lernen. Weil er in der Welt leben muß, soll er in die Kunst der Menschenbehandlung eingeführt werden. Er erwerbe sich Lebenserfahrung, indem er unter weiser Leitung Unglückliche beschützt, die der Unterstützung bedürfen. Er mache das Interesse der Be-

dürftigen zu dem seinigen. Er werde der Sachwalter der Unterdrückten und fordere mit edlem Mut, wo er kann, Gerechtigkeit für sie bei den Hochmögenden. Wo er Streit sieht, suche er Versöhnung zu stiften. Ein Don Quichote der Unglücklichen, ein überspannter fahrender Ritter wird er damit noch lange nicht. Er hat ja den nüchternen Sinn, diese Mitgabe seiner Erziehung, und hat sich die bescheidene Denkart seiner Altersstufe bewahrt. So wird man gut, indem man Gutes tut; und durch solche Praxis allein erwirbt man sich einen objektiven, vorurteilsfreien Überblick über das Leben. ›Indem ich ihn wohltätig mache, arbeite ich an seiner Bildung.‹ Das Ergebnis dieser sozialethischen Praxis wird eine schöne Verbindung von Idealismus und Realismus sein. Er drückt das so aus: Erhabene Gefühle einer großen Seele, die den Keim kleinlicher Leidenschaften ersticken, und ein praktischer Sinn, der sich in den Grenzen des Erreichbaren hält.

* *

Unser Emil ist nun 20jährig. Was kann ihm noch fehlen? Die ›Gesellschaft‹ im engeren Sinn, die mondänen Zirkel, hat er noch nicht kennen gelernt. Das muß auch noch sein; sein Geschichtsstudium verlangt diese praktische Ergänzung. Und dazu ist es jetzt Zeit; Zeit im doppelten Sinn. Es ist nötig. Wer seine ganze Jugend fern von der großen Welt zugebracht hat, muß das büßen. Experto crede Ruperto hätte er hinzusetzen können und hat er hinzugesetzt, später in den *Confessions*. Die Verlegenheit und Schwerfälligkeit bringt ein solcher nicht mehr weg; alle Anstrengung hilft nichts; sie macht ihn nur um so komischer. Und jetzt ist sie möglich, diese freilich immer gefährliche Berührung eines jungen Mannes mit den skandalösen Sitten des Jahrhunderts. Er ist gefeit gegen Ansteckung und wohl vorbereitet, auf diese Bühne zu treten, wo man die Menschen kennen lernt. Er kennt den Menschen. Er hat schon hinter die Kulissen gesehen und weiß, mit was für Federn diese Puppen aufgezogen sind. Er hat einen Einblick in die menschlichen Leidenschaften, den Einblick des verständigen Mannes. Nur eins macht noch zu schaffen. Die große Welt ist doch ein schlüpfriger Boden für einen jungen Mann, dem seine Sinnlichkeit zusetzt; Strenge und Nachsicht könnten dem sorgenvollen Mentor gleich übel geraten. In dieser schwülen

Lage verfällt unser Seelsorger auf ein Auskunftsmittel, das ihn überglücklich macht, weil dabei der besorgte Sexualpädagog und der mondäne Hofmeister gleich sehr zu ihrem Rechte kommen. Wie? Wenn unser angehender Weltmann ein Ziel bekäme, das ihn lockte und das ihn zugleich seuchenfest machte gegen gefährliche Gifte. Ein solches Ziel gibt es. Es ist Emils künftige Geliebte, die wir miteinander in der Gesellschaft suchen wollen und deren Bild meine Beredsamkeit ihm so verlockend ausmalen soll, daß er sich in die seinem Wesen klug angepaßte Idealgestalt zum voraus verliebt. Auf der Suche nach dem Urbild macht ihn diese Liebe blind gegen alles, was er nicht sehen und streng gegen alles, was ihm nicht imponieren soll. Sein Herz, das dieser keuschen, klugen Sophie gehört — so heißt sie, so zu heißen ist sie wert — ist in Sicherheit; seine Sinne sind durch seine Phantasie beschützt.

Nun erwarten wir zu sehen, wie Emil durch die Gesellschaft weiter gebildet wird. Da täuschen wir uns. Emil ist ein gemachter Mann; er hat von der Gesellschaft nichts mehr zu lernen. Gute Manieren etwa? Ach, das Wesen, das man aus guten Manieren macht! Als ob sie nicht ganz von selbst, wie naturgesetzlich, aus dem recht beschaffenen Herzen herauswachsen würden. Nein, er wird der Welt präsentiert, und sein geistiger Nährvater genießt mit naivem Stolz den Triumph seiner Überlegenheit. Er schildert ihn nur, wie er ist. Er ist nicht wie *tout le monde;* er ist nach Verstand, Charakter und Gemüt der Gegenfüßler der Gesellschaftsmenschen. Er glänzt nicht, weil er in seiner Einfalt und Natürlichkeit keinen *esprit* hat und keinen haben will; er ist zu wenig eitel, zu gescheit, geistig zu gesund dazu. Er ist kein Plauderer und Schönredner, weil er nur ernste und wertvolle Dinge der Mitteilung und Beachtung für wert hält. Zur weltförmigen Höflichkeit ist er zu ehrlich; wenn er die Menschen innerlich nicht über sich selbst stellt, tut er das auch in Gesellschaft nicht. Er ist nicht galant, weil er wie alle sittenreinen Menschen die Frauen viel zu tief verehrt, viel zu innig für sie fühlt, um der ironischen Überlegenheit mächtig zu sein, die sich hinter aller Galanterie versteckt. Er ist nicht süffisant und insolent, weil dieses hochfahrende Wesen Kennzeichen einer Sklavenseele ist und nicht zusammengeht mit der ruhigen Würde eines freien Mannes. Daher

ehrt er auch alle Ordnung, nicht bloß die der Natur, die der Jugend Ehrfurcht vor dem Alter vorschreibt, nein, auch die Ordnung der Gesellschaft.

Wir sehen: der junge Jean-Jacques in Paris, wie er leibte und lebte, oder wie er hätte sein mögen, also ohne die Fehler, die der in die große Welt hereingeschneite *bohémien* zu seinem Kummer an sich entdeckte, die er zu seinem Ärger nie ganz los werden konnte. Emil ist also nicht schüchtern und verlegen, weil ihn sein Selbstgefühl über die Furcht emporhebt, lächerlich zu erscheinen. Er ist nicht grob, absprechend und bärenmäßig, weil er ein humanes Gemüt hat, das die Menschen, die ihm nicht imponieren, mit Mitleid, ja mit Rührung betrachtet, oder wie er es gleich darauf etwas schlichter und bescheidener ausdrückt: weil er die Menschen als seinesgleichen fühlt, weil er sie liebt und ihnen gefallen will. Denn wer liebt, der will geliebt werden. Was Rousseau im Auge hat, könnte man wohl am besten mit dem Titelwahlspruch jenes Vischerschen Romans ausdrücken: Er ist »Auch einer« und fühlt sich als auch einer. Er sagt was er denkt und ist es zufrieden, daß dann auch andere sagen, was sie denken; er liebt die Freiheit über alles. Ein liebenswerter Fremdling, das wird der Eindruck sein, den er in der Welt hervorbringt. »Er kann sich noch machen«: mit diesem Urteil wird er aufgenommen werden, »So ist er nun einmal«: mit dieser Erkenntnis wird man sich schließlich mit ihm abfinden.

c. Ästhetische Bildung.

Wie immer Praktisches und Theoretisches parallel laufen, so ist diese Geselligkeitsschule begleitet von einem Studium, dem des Ästhetischen. Diese Partie gehört zu den schlechtesten in *Emile*. Die Darstellung zerfasert sich in einzelne Aphorismen, bei denen leider das logische Band fehlt oder nicht sichtbar ist; aber auch für sich betrachtet lassen sie die sprachliche und gedankliche Prägnanz vermissen, die Rousseau da auszeichnet, wo er sich zur vollen Klarheit durchgedacht hat. Man nehme gleich seine verschrobene Begriffsbestimmung von Geschmack: Geschmack ist die Fähigkeit zu urteilen über das, was der Mehrheit gefällt und mißfällt. Schlimm, daß wir in dem ganzen Abschnitt nicht einmal recht wissen, wovon die Rede ist. Handelt es sich um den Genuß von

Kunstwerken, oder um irgend eine ästhetische Wissenschaft und Kennerschaft, oder um die rechte Praxis des Lebensgenusses? Eine der Ursachen der Verschwommenheit ist auch der Umstand, daß er über die ästhetische oder antiästhetische Stimmung des Briefs an Dalembert hinausgewachsen ist, ohne doch recht zu wissen, welche Rolle nun das Ästhetische im Leben einer entwickelten Persönlichkeit zu spielen hat. Eine Rolle soll es jetzt spielen: *le goût est naturel à tous les hommes,* das erkennt er nun an. Sei ein verständig-sittlicher Mensch und verschließe dich dem zarten Fühlen nicht. *Sois homme sensible, sois homme sage!* Bist du nur eins von beiden, so bist du nichts. Zwar will er das abschätzige Urteil nicht zurücknehmen, das er in jener Epistel vom Richterstuhl des Biedermannes und Tugendbolds erlassen hatte: Geschmack ist die Fertigkeit der Kennerschaft »in Kleinlichkeiten«. Aber er setzt jetzt doch hinzu: Freilich, das Wohlgefühl des Lebens hängt ab von der umgebenden Atmosphäre dieser kleinen Dinge, es muß ihnen daher Beachtung geschenkt werden. Im Brief an Dalembert gehörte das Ästhetische zu den Dingen, zu denen der Mann der Pflicht keine Zeit haben soll. Jetzt heißt es: Der Geschmack kann und soll gebildet werden. Das Bildungsmittel ist die freie Geselligkeit, besonders der Verkehr der beiden Geschlechter. Rein wird der Geschmack sich allerdings nur erhalten in einer Gesellschaft, in der Freiheit, Gleichheit und Sittlichkeit etwas gelten. Wo das nicht der Fall ist, wo die Großen und Reichen und die schmarotzerartig ihnen anhängenden Künstler den Ton angeben, wo der einzelne nicht mehr den Mut des eigenen Fühlens hat, da erstickt die Mode das ästhetische Gefühl, da macht sich der die Natur vergewaltigende Luxusgeschmack einer hohlen Ornamentalkunst breit. Trotzdem erklärt er — er liebt es ja zu verblüffen — Orte einer raffinierten und entarteten künstlerischen Kultur wie Paris gerade für die richtigen Stätten zur Ausbildung der ästhetischen Urteilskraft und Reflexion.

Jetzt, da Emil über die Grundsätze des Geschmacks nachdenken soll, ist die Zeit der schönen Literatur für ihn gekommen, jetzt auch die des Studiums der fremden Sprachen, — Latein, Griechisch, Italienisch — das an sich von geringem Wert ist, das aber vermittelst der Sprach- und Stilvergleichung gute Dienste leisten kann. Man muß Latein lernen, wenn

man eines guten Französisch Meister werden will. Die antiken Schriftsteller empfehlen sich einem Zögling der Natur durch ihre edle Einfalt und Sachlichkeit. Die Alten sind mehr wert als die Modernen, weil sie der Natur noch näher stehen und weil sie, noch nicht beschwert von der uns erdrückenden Überlieferung, sie selbst sein konnten mehr als wir. Nach einem Trunk aus den Quellen dieses reinen Schrifttums ein Blick in die Kloaken der modernen Schundliteratur — die Zeitungen, die akademische Schwätzerei — ein Blick dürfte genügen. Dann das Theater, das aber ja nicht als moralische Anstalt oder als Schule der Wahrheit zu betrachten ist, sondern bloß als Bildungs- und Übungsstätte für das ästhetische Urteil. Im übrigen — und man beachte die wegwerfende Geste, die nun wieder manches von dem wegfegt, was er eben gesagt hatte — mag er zurechtkommen wie er will mit den toten Sprachen, mit der Poesie und schönen Literatur, was kümmert es mich! Auch wenn er gar nichts weiß von alle dem, er ist darum nicht weniger wert. Nicht um solchen Tand handelt es sich bei seiner Erziehung.

d. Die religiöse Unterweisung.

Der religiösen Bildung ist in *Emile* ein langer Abschnitt gewidmet, der sich schließlich zu einem Exkurs auswächst, durch den der psychologische und pädagogische Zusammenhang des Ganzen gesprengt wird. Ehe wir diesen verdunkelten Zusammenhang aufzuhellen versuchen, berichten wir zunächst am besten über das, was Rousseau hier gibt. Er gibt dreierlei. Eine Polemik gegen Religionsunterricht im Kindesalter überhaupt und gegen den herkömmlichen Religionsunterricht; eine in den Schleier durchsichtiger Anonymität gehüllte Erzählung der Krise in seinem Leben, in der ihm selbst der religiöse Glaube nahe gebracht wurde; und das »Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars«, d. h. einfach Rousseaus Theologie und Philosophie.

Zunächst also das Polemische. Das Kind ist für Religion noch nicht reif. Denn — Rousseau sagt das nicht ausdrücklich, aber der Gedanke liegt der Beweisführung zugrunde — Religion ist in erster Linie Weltanschauung und setzt zum Verständnis ihrer Begriffe, z. B. des Gottesbegriffs, einen hoch entwickelten, methodisch von Stufe zu Stufe ge-

führten Geist voraus. Ist der noch nicht vorhanden, so schieben sich an Stelle Gottes unreine, götzendienerische, anthropomorphe Zerrbilder von Gott. Das wird bewiesen durch die Beobachtung des Glaubens der Kinder, für die der allmächtige Gott fast so stark ist wie ihr Vater, für die sich die Unendlichkeit höchstens etwas weiter erstreckt als der Raum, den sie gehend durchmessen, noch nicht einmal so weit als sie sehen können. Das wird erhärtet durch die Kindheitsgeschichte der Menschheit, für die Vielgötterei und Götzendienst der erste und lange der einzige Gottesdienst war. Einwände gegen diese Ablehnung der Kindesreligion liegen nahe, gerade auch von Rousseaus eigenen Voraussetzungen aus. Einmal: das auch sonst von ihm verwertete biogenetische Grundgesetz. Wenn doch der werdende Mensch den Gang der Menschheit wiederholen soll, warum soll er dann nicht etwas wie die religiöse Vorstufe der anthropomorphen Religionen durchmachen? Sodann Rousseaus neue Erkenntnis von der Bedeutung des Gefühls. Soll der große Satz: *Sentir avant de comprendre* von allem gelten, nur nicht von der Religion? Kann man Gott nicht fühlen, ehe man ihn versteht? Und kann ihn dann nicht auch das Kind schon fühlen?

Rousseau hat sich, auffallenderweise, diese Einwände nicht selbst gemacht[1]; aber in dem, was er sagt, liegt eine Antwort darauf, durch die sie abgewiesen werden. Der einmal eingewurzelte Irrtum, meint er nämlich, — und das geht gegen den ersten der beiden Einwände — hindert das Zustandekommen der reinen Erkenntnis. Das ist so schlimm an den mißgestalteten Bildern von der Gottheit, die man den Kindern einprägt, daß sie in ihrem Geist haften bleiben, und daß sie auch als Erwachsene sich keinen andern Gott mehr vorstellen können als den Kindergott. Lieber aber gar keine Vorstellung von Gott als eine niedrige, phantastische, unwürdige; besser, die Gottheit nicht kennen als sie beschimpfen. Der zweite Einwand wird erledigt in dem folgenden Wort: Umsonst stehen die Abgründe des Unendlichen offen vor dem Kind; seine Augen dringen nicht in ihre Tiefen; es kann

1) Die Schuld an diesem Übersehen der feineren Einwände trägt jedenfalls der Umstand, daß er sich noch mit dem ganz groben theologischen Einspruch herumschlagen muß: Wer nicht an Gott glaubt, kommt in die Hölle.

vom Schauer des Unendlichen nicht erfaßt werden, weil für das Kind alles unendlich ist. Darnach scheint es Rousseau für unmöglich zu halten, daß der kindliche Geist Gott im Gefühl erfaßt. Hüten wir uns also, denen die Wahrheit zu verkünden, die nicht im stande sind, sie zu fassen. Die Losung Hintanhalten! gilt auch für den Religionsunterricht. Mit 15 Jahren weiß Emil noch nicht, ob er eine Seele hat; vielleicht ist das 18. Jahr noch zu früh für diese Erkenntnis.

Und nun vollends der herkömmliche Katechismusunterricht! Fort mit ihm! Er ist eine Sünde gegen den heiligen Geist seines Ideals und seiner Idealbegriffe: Klarheit, Freiheit. »Wenn ich die leidige Dummheit zu malen hätte, so würde ich einen Schulmeister malen, wie er Kindern den Katechismus beibringt, und wenn ich ein Kind verrückt machen wollte, so würde ich es zwingen, zu erklären was es sagt, wenn es seinen Katechismus hersagt. Von einem freien eigenen Verhältnis des jungen Menschen zu Gott ist keine Rede bei solchem Unterricht, der nur ein Verhältnis zu Menschen und zwar ein autoritäres Knechtsverhältnis stiftet: Wenn ein Kind sagt, es glaube an Gott, so glaubt es nicht an Gott, sondern an Hinz und Kunz, die ihm sagen, es gäbe etwas, das man Gott heiße. Der Glaube der Kinder und vieler Erwachsenen ist eine Sache der Geographie. Dem einen sagt man, Mahomet sei der Prophet Gottes, und er sagt: Mahomet ist der Prophet Gottes. Dem anderen sagt man, Mahomet sei ein Spitzbube, und er sagt: Mahomet ist ein Spitzbube. Hätte man beide Kinder den Ort wechseln lassen, so hätte jedes das hoch und teuer beschworen, was das andere eben hoch und teuer beschworen hatte. Beide sind in ganz derselben Seelenverfassung.

Auf die Höhe der Polemik gelangen wir da, wo er sich gegen eine Denkart wendet, die ihm sonst auch nicht fern lag, gegen den Patriarchalismus, den Respekt vor der Überlieferung, die Verehrung der »Religion der Väter«, die Pietät, die ohne feierliche Kindheitseindrücke ja nicht wohl zu denken ist. Man muß mit seinen eigenen Worten hören, mit welch souveräner Selbstsicherheit, ja Verachtung er den von diesem Standpunkt aus erhobenen Einwand zurückweist: »Es erhebt sich nun freilich eine Schwierigkeit, die um so größer ist, je weniger sie in der Sache selbst liegt, je mehr sie bloß der Feigherzigkeit der Männer entstammt, die sie nicht zu lösen

wagen. So wollen wir wenigstens den Mut haben, sie darzulegen. Ein Kind, sagt man, solle in der Religion des Vaters erzogen werden. Damit macht man sich die Sache leicht. Nichts einfacher als dem Kind nachweisen, daß unsere Religion die einzig richtige ist und die andern alle schlecht und dumm. Nur daß die Kraft der Beweisgründe von dem Land abhängt, wo man sie vorbringt. Ein Türke, der in Konstantinopel das Christentum so lächerlich findet, soll einmal kommen und sehen, was man in Paris vom Islam sagt. Wir aber nicht also! Wir, die wir nirgends das Joch des Vorurteils uns auflegen lassen, die wir der Autorität nicht das geringste Recht einräumen, die wir unsern Emil nichts lehren wollen, als was er aus eigener Kraft hätte finden können, in welcher Religion wollen wir ihn aufziehen? Welcher Sekte wollen wir den Menschen der Natur eingliedern? Einfache Antwort. Keiner einzigen Sekte wollen wir ihn eingliedern; aber in den Stand wollen wir ihn setzen, diejenige zu wählen, der ihn, nach reiflicher Erwägung, seine eigene Vernunft zuführt.‹ Wir sehen, dem Patriarchalismus kehrt Rousseau, wie in *Emile* überhaupt so besonders in der religiösen Frage, entschlossen den Rücken. Der kirchliche Anspruch ist erledigt; die Forderung ist abgetan, welche die katholische Kirche in ungebrochener Strenge, der Altprotestantismus etwas verschleiert doch auch erhebt: daß der einzelne um seines Seelenheils willen Glied einer kirchlichen Gemeinschaft sein, ihre Lehre und Praxis sich irgendwie aneignen müsse. Stolz entfaltet Rousseau der Individualist das Panier der Autonomie der sittlichen Persönlichkeit: Religion ist nicht in erster Linie Gemeinschaftssache, sondern Privatsache, die privateste Sache des reifen Individuums.

* *

Nach dem Nein erwarten wir das Ja; m. a. W. den Nachweis, daß Religion und welche Religion ein der menschlichen Natur wesentliches Element sei, wann und wie dieses Element in der natürlichen Entwicklung zu Tage trete. Hierüber kommen wir zu keiner Klarheit bei Rousseau, der hier im Denken auf halbem Weg erlegen ist. Rousseau selbst hat ja Religion, in doppelter Form; einmal in dem durch die Anschauung der Naturschönheit entzündeten pantheistischen Gefühl der Wesenseinheit mit dem Urgrund der Dinge; es

sei hier an den Brief an Malesherbes erinnert. Dann — am schönsten und reinsten in einigen Worten seiner *Julie* ausgedrückt — in dem aus vollem Herzen überquellenden, durch kein menschliches Liebesverhältnis zu stillenden Drang der Sehnsucht, sich einem Unendlichen hinzugeben. Aber der ideale Wilde des zweiten *Discours* war ebenso religionslos, wie unmetaphysisch. Hebt Rousseau das nicht ausdrücklich hervor, so liegt es doch zweifellos im Zug seiner Gedanken. Und noch der Verfasser der Neuen Héloïse muß Religion mehr wie ein wünschbares, als wie ein notwendiges Element der menschlichen Natur angesehen haben. Hat er doch die Gestalt des Materialisten und theoretischen Atheisten Wolmar ausdrücklich zu dem Zweck geschaffen, die Denkbarkeit einer religionslosen Sittlichkeit zu zeigen, die Möglichkeit eines der Frömmigkeit ebenbürtigen sittlichen Sinns von tiefem Gehalt und hochentwickeltem Zartgefühl. In *Emile* nun wird Rousseau entschiedener religionsfreundlich. Emil — so drücken wir uns vielleicht am richtigsten aus — hat zwar nicht Religion, aber er braucht sie, sie wird ihm zugeführt. Er hat sie nicht; m. a. W. Rousseau leiht ihm nicht das, was an ihm selbst das am tiefsten Religiöse war, sein spontanes frommes Gefühl.

Aber Emil braucht Religion auf dem kritischen Punkt seiner Entwicklung nach oben als Weltanschauung. Und zwar nicht sowohl an und für sich, etwa als Schlußstein oder Grund- und Eckstein seiner Erkenntnis. Emil hat so wenig ein eigentlich metaphysisches Bedürfnis wie Rousseau selbst. Vom Wilden des zweiten *Discours* unterscheidet er sich wesentlich doch nur durch seine sittliche Bildung; hierfür aber ist ihm Religion nötig als Stütze und Hilfe. Warum? Es gibt gewisse Gedanken, die imstande wären, die sittliche Entwicklung im Keim zu ersticken: der atheistische Mechanismus, der psychologisch-sittliche Fatalismus, der Pessimismus sind solche todbringenden Gedanken: »Ich bin der Mittelpunkt der Welt; möge die Menschheit in Schmerz und Elend verkommen, wenn mir dadurch ein Augenblick des Leidens erspart wird! — so spricht der denkende Ungläubige in seinem Herzen. Ja, gewiß! Wer zu sich selbst sagt: es gibt keinen Gott, und anders redet, der ist ein Lügner oder ein Narr.« Merkwürdige Worte im Munde dessen, der seiner Julie den edlen Atheisten Wolmar zur Seite stellte. Sodann — und

dieser Gedanke ist der *Héloïse* und dem *Emile* gemeinsam — es gibt Überzeugungen, die dem sittlichen Streben höchst wirksam zu Hilfe kommen: der sittliche Idealismus (von Rousseau vorgetragen in der Schulform der Lehre von der Substanzialität der Seele), der Theismus und der damit gegebene Optimismus. Darum müssen wir Religion in das Herz unseres Zöglings bringen. So geben wir ihm die Motive an die Hand, durch die allein der sonst übermächtige Egoismus überwunden werden kann.

Wie aber soll diese Religion übermittelt werden? Wieder verrät ein Stocken, ein doppeltes Ansetzen seine Unklarheit in betreff der Antwort. Er zersprengt hier das Schema seines Erziehungsromans und berichtet einfach die Geschichte seiner Rettung durch einen religiösen Menschen, durch die Religion eines solchen Menschen. Er erzählt, wie ihn unverschuldete und verschuldete Schicksale in schwere Versuchung führten, wie Menschenhaß und Menschenverachtung in ihm entstand und in Folge davon der Kinderglaube — er hatte einen solchen — der Glaube an Gott und an das Gute ihm zu entschwinden drohte. Noch ein Schritt und er versank im Sumpf des Lasters und der Gemeinheit. Was ihn rettet ist die anteilnehmende Liebe eines auch vom Schicksal geprüften und geläuterten Menschen, der in weiser Erzieherkunst ihm erst Vertrauen einzuflößen und das Herz aufzuschließen weiß. Indem er ihm die Demütigung erspart, die im Empfang von Wohltaten liegt, indem er scheinbar sich von ihm Dienste leisten läßt, indem er ihn in eine auf Freiheit und Gleichheit gestimmte Lebensgemeinschaft mit sich hineinzieht, gibt er ihm die Selbstachtung und das Zutrauen zum eigenen Können wieder. Eben dieser Genesungsprozeß erzeugt aber eine neue Krankheit. Das stolze Selbstgefühl der wiedergewonnenen Idealität führt zur Verbitterung gegen die Weltordnung, die die Lose so ungerecht verteilt. Auch dafür weiß die tiefe Menschenkunde und Lebensweisheit des edlen Mannes Rat. Glück und Unglück sind nicht so schlimm verteilt, wie unsere Kurzsichtigkeit wähnen mag. Wer auf das »Glück« verzichtet, wer es verachtet, dem wird der Seelenfriede zu teil, der höher ist als alles Glück. Und als der jugendlich stürmische Lebenswille des Jüngers sich sträubt gegen diesen Frieden der Resignation wie gegen den Tod, ja dieses »Glück« in Zweifel zieht, da enthüllt ihm der Mann

des Friedens das Geheimnis seiner Persönlichkeit in seiner Religion. »Er führte mich zur Stadt hinaus auf eine Höhe, an deren Fuß der Po zwischen seinen gesegneten Ufern dahinrauschte. In der Ferne krönte die gewaltige Kette der Alpen das liebliche Land, schon fielen die Strahlen der aufgehenden Sonne schräg über das weite Gefilde hin.« Wählte der weise Meister diese Stätte, um Gott selbst das Wort zu geben, um durch die Anschauung der Natur das fromme Gefühl zu entbinden? Oder ist diese Morgenstunde nur ein Sinnbild für seine Offenbarung? Denn eine Sonne geht auch auf in dem grandiosen Lehrgespräch, das nun folgt: die Sonne der göttlichen Vernunft und Willenskraft, die Welt und Leben durchwaltet und gestaltet.

Halten wir hier einen Augenblick inne und fragen wir, wie weit hat bis jetzt Rousseau seine Aufgabe gelöst: zu zeigen, was der Mensch, der reife, dem Menschen, dem jugendlichen, dazu helfen kann, daß Religion in ihm entstehe. Wie ein Mensch, aber ein ganz individueller, nicht ein typischer Mensch, zur Religion herangeführt, nicht aber in die Religion eingeführt wird, das hat Rousseau in der Bekehrungsgeschichte gezeigt. Gewiß, einer so gefährdeten Individualität wie Jean-Jacques, mit einem vom Schicksal so gebrochenen Leben, kann ein Mensch wie der Abbé Gaime oder der Abbé Gouvon zum Heiland werden, kann mit seinen friedevollen Meditationen die stürmischen Lebenswellen besänftigen. Für einen solchen Menschen ist die *Profession* die mit Spannung erwartete Frage, auf die, mit den Goethischen Urworten zu reden, δαίμων und τύχη hingedrängt haben. Aber Emil ist ja, der Voraussetzung nach, der junge Mann mit der normalen typischen Entwicklung, der Jüngling, dem Jean-Jacques den eigenen schwülen, schweren Lebensgang ersparen wollte. Nun könnte Rousseau antworten: Für einen Menschen, der keiner Bekehrung bedarf, braucht es auch diese Heranführung zur Religion nicht, für ihn genügt die einfache Einführung in die Religion, die ich mit der *Profession du vicaire* gegeben habe.

* *

Sehen wir uns dieses Glaubensbekenntnis also näher an. Was ist es? Es ist der zunächst ganz objektiv und rational sich gebende Aufbau seiner Philosophie, die Philosophie

eines ethischen Theismus. Er verhehlt dann aber doch nicht das Interesse, das ihn leitet, die Frage, ob jene religiösen Hilfsvorstellungen der Sittlichkeit, von denen oben die Rede war, in der Wirklichkeit gegründet seien. Das Ergebnis ist kurz dies, daß glücklicherweise die sittlich gefährliche Weltanschauung durch den Tatbestand der Welt Lügen gestraft wird, daß die sittlich förderlichen Überzeugungen dem ehrlich aufgefaßten Bild der Wirklichkeit nicht widersprechen, ja vielmehr entsprechen und die vorhandenen Probleme des Übels und des Bösen, wenn man sie nur richtig stellt, am besten lösen. Freilich, mit einer in die Augen springenden Anschaulichkeit, mit einer jeden Denker zwingenden Gewalt gehen die Dogmen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nicht aus den Daten der Welt hervor, und der Agnostizismus ist eine dritte mögliche, nicht zu widerlegende Auffassung. In der Haltung gegenüber dieser ihm unheimlichen Denkweise ist er nun wieder ganz der, als den wir ihn im Brief an Voltaire kennen gelernt haben. Er sucht die ihm lieben Dogmen nicht doch noch nachträglich, auf dem Weg der Erschleichung, theoretisch, aus der Wirklichkeit herauszupressen; er sucht uns nicht durch irgend welche Kunstgriffe, moralisch, die Annahme einer Postulatentheologie ins Gewissen zu schieben. Er ist Bedürfnistheolog, aber ein naiver, und bekennt einfach und natürlich, daß ihm der Zustand der ἐποχή, dieses: die Dinge in der Schwebe halten, unerträglich sei, daß er in dubio zur »tröstlichen« Vorstellung greifen müsse. »Es mag eine Anmaßung sein, aber wenn nun einmal diese Anmaßung mich tröstet, und wenn sie doch nichts Widervernünftiges an sich hat, warum sollte ich mich ihr nicht hingeben?« Es läßt sich eine männlichere Stellung dem Dasein gegenüber denken, eine solche, wie sie D. F. Strauß seinem Bruder nachrühmte: »Nie hat er nach jenen Trostgründen gegriffen, die keinen andern Beweis hinter sich haben, als den Wunsch des schwachen Menschenherzens, daß es so sein möchte.« Aber das Eingeständnis seiner Schwachheit sichert ihm den Ruf der vollen Ehrlichkeit.

Wie steht es nun mit dem Glaubensbekenntnis pädagogisch angesehen? Hier ist es ganz im Geist des Systems, daß dieser Religionsunterricht alle Mittel der Hypnose, alle Suggestion durch Autorität und Sitte verschmäht und sich durchaus an die freie Einsicht wendet. Mit männlicher Kraft

und schneidender Schärfe werden namentlich im zweiten polemischen Teil die Ansprüche der Autoritätsreligionen noch einmal abgewiesen. Streng wahrt der Vikar den Grundsatz, daß Religion Sache der individuellen Überzeugung ist; denn was er gibt, ist ja ein Glaubenszeugnis, das nicht Unterwerfung heischt, das nicht einmal durch Beweise zwingen will, das durchaus nur auf ein Anklingen derselben Saiten im Geist des Zöglings hofft. Aber daß Rousseau die Form der direkten Mitteilung wählt, ist nach seinem System doch verfehlt, auch wenn wir in Betracht ziehen, daß der Religionsunterricht auf das Alter der reifen Vernunft verlegt ist. Aus Emils Erfahrung mußte seine Religion mit Naturnotwendigkeit hervorwachsen, selbständig mußte er auch sie finden. Auf diesem Punkt hat er seine Aufgabe nicht gelöst.

e. Die weibliche Erziehung.

Das fünfte Buch des *Emile*, an dem Rousseau mit besonderer Liebe gearbeitet hat, das Buch von der Erziehung der Frau, wird, als weniger ursprünglich, von den meisten Darstellern des Pädagogen Rousseau etwas summarisch in eine Art Anhang verwiesen. Vielleicht nicht ganz mit Recht. Mindestens der psychologische Unterbau dieser Frauenerziehung ist so wenig »traditionalistisch«, daß er eher verblüffend original, eben ganz Rousseauhaft, zu nennen wäre. Hier soll dieses fünfte Buch nicht als ein Anhängsel zur Darstellung kommen, über das man, der Vollständigkeit wegen, notgedrungen auch berichten muß, sondern als Parallele zu den vier ersten Büchern. So ist es uns wertvoll und fruchtbar; denn vom idealen Frauenbild Rousseaus fallen gewiß scharfe Reflexlichter auf sein ideales Bild vom Mann, vom Menschen überhaupt. Wir machen uns also los von seiner Darstellung, die so wie so sich immer mehr auflockert, und treten ihm mit unseren Fragestellungen gegenüber.

Ist das Ideal für Mann und Frau dasselbe? Soll Sophie, die Frau, die wir dem »Menschen der Natur« wünschen, derselbe frohe, gute, freie, klare Mensch werden, zu dem wir Emil bildeten? In dem Sinn, in dem Rousseau diese edlen Worte faßt, gewiß: Ja! Soll und kann die Frau dieselbe in sich geschlossene Individualität werden, die der Mann sein soll? Ebenso gewiß: Nein! Hiegegen legt die Natur ihr Veto ein, deren Wahrspruch etwa in die Worte zusammen-

gefaßt werden mag: Ebenbürtigkeit, aber nicht Gleichheit, nicht Gleichartigkeit. Lassen wir die Rousseausche Natur zum Worte kommen, die hier freilich zunächst eine derb und kraß naturalistische Sprache redet. Sie sagt ungefähr folgendes.

Von einem Wert- und Rangunterschied der Geschlechter kann keine Rede sein. In der körperlichen Ausstattung, die ihnen als Gliedern der Gattung Mensch gemeinsam ist, sind sie gleich; in ihrer geschlechtlichen Sonderung, auf der alles beruht, was sie unterscheidet, und von der niemand weiß, wie tief sie greift, sind sie unvergleichbar. Beide sind sie, was sie sein sollen; in der Vollkommenheit aber gibt es kein Weniger oder Mehr. In ihre seelische Verschiedenheit läßt am tiefsten der Geschlechtsakt blicken, bei dem dem Mann die aktive, der Frau die passive Rolle zufällt. Der Mann also ist stark; er muß wollen und können; er ist verwegen, er greift an. Seine Kraft als solche gefällt. Die Frau ist dazu geschaffen, dem Mann zu gefallen und sich überwältigen zu lassen. Wenn das nicht das Gesetz der Liebe ist, so ist es das Gesetz der Natur, und das ist älter als das der Liebe. Der Zweck der Natur wird nun aber erst dann erreicht, wenn die schwache Frau, deren Stärke in ihren Reizen liegt, diejenige Sprödigkeit (*réserve*) hat, die den Mann dazu antreibt, seine Stärke zu gebrauchen. Dieser Gedanke liegt den verschiedenen, im einzelnen oft nicht ganz klaren Wendungen zugrunde, die Rousseau hier braucht: Der Frau fällt die Rolle der Verteidigung zu, aber es genügt, wenn sie nur etwas Widerstand leistet. In all ihrer Furchtsamkeit und Schwäche ist sie so durch Keuschheit und Scham imstande, den Starken zu unterwerfen.

Damit wendet er sich scharf gegen eine freigeistige Philosophie und gegen immoralistische weibliche Emanzipationsbestrebungen, für die weibliche Sprödigkeit und Scham nichts ist als ein Erzeugnis einer verkehrten Entwicklung, ein rückständiges Vorurteil, ein heuchlerisches Verstecken der Wahrheit. Nein! Wäre diese Sprödigkeit nicht, so müßte in Bälde das männliche und ihm nach das weibliche Geschlecht zugrunde gehen. Daher ist das Schamgefühl des Weibes in der Natur verankert und erscheint schon beim Tier in der Form des »negativen Sexualinstinkts« des geschlechtlich beruhigten Tierweibchens. Der Ersatz dafür und die Fort-

setzung auf höherer Stufe ist eben das weibliche Schamgefühl. Darin hat die Frau den Zügel der Begierden, den der Mann in Vernunft und Pflichtgefühl hat. Weiter: Der Sieg im Kampf der Geschlechter darf nie ein Sieg der rohen Gewalt sein; Natur und Vernunft schließen das gleichermaßen aus. Der besiegte Teil muß den Sieg des Stärkeren selbst wollen. Der Mann muß die Frau dazu bringen, daß sie es zuläßt, daß er Herr über sie wird. Daraus folgt, daß in diesem Verhältnis der stärkere Teil nur scheinbar der Herr ist, und daß er in Wahrheit vom schwächeren abhängt. Das ist die Herrschaft der Frau über den Mann, die in der Natur begründet ist.

Eine zweite Reihe ebenso wichtiger Unterschiede ergeben sich aus den Folgen des Geschlechtsakts. Es ist die Bestimmung der Frau, Kinder zu gebären und sie zu pflegen. Daher der Mutterinstinkt, der glücklicherweise für uns angeboren und nicht erst sittlich zu erwerben ist. Aus diesem Grund ist das Wesen der Frau physiologisch und psychologisch viel stärker vom Geschlechtsakt durchtränkt als das des Mannes, und das hat sittlich die Folge, daß die geschlechtlichen Pflichten das Weib strenger binden als den Mann. Wer hier von Gleichheit redet, macht Phrasen. Die eheliche Untreue des Mannes ist ein Unrecht, die des Weibes ein Greuel; denn sie sprengt alle Bande der Natur und vergiftet das menschliche Zusammenleben in der Wurzel. Daraus folgt die weitere Pflicht, daß die Frau nicht nur keusch sein, sondern auch dafür gelten muß, beim Mann und in der ganzen Gesellschaft. Ehre und guter Ruf sind für die Frau unerläßlich. Für die Frau ist das ebenso wichtig, was man von ihr denkt, wie das, was sie ist. Es gehört zur Sittlichkeit der Frau, daß sie das nicht kann, was der Mann können muß: Sie darf es nicht ertragen, von der Gesellschaft mit Schande gebrandmarkt zu werden. Das kühne und stolze Wegsehen über das Urteil der Welt ist eine männliche Tugend, also unweiblich. Endlich: Die auf die Geschlechtsverbindung gegründeten gesellschaftlichen Verhältnisse ergeben ein weiteres Plus von Abhängigkeit, ein Minus von Freiheit auf Seiten der Frau. Die Frau ist sozial mehr auf den Mann angewiesen, als der Mann auf sie, der zur Not auch ohne sie bestehen könnte. Der Mann muß der Frau das zum

Lebensunterhalt Nötige geben und es ist wichtig, daß er es ihr gerne gibt aus Liebe und Achtung.

Diese Abhängigkeit kann eine harte Knechtschaft werden; denn der Mann ist ein sehr unvollkommenes Wesen. Und doch kann und darf sie die Unbilligkeiten, ja die Sünden des Mannes gegen sie nicht mit gleicher Münze heimzahlen. Sie darf es nicht, so oft und so viel sie Recht zum Klagen hätte, nicht einmal so sehr des Mannes wegen als um ihrer selbst willen. Sowie sie sich murrend auflehnt, setzt sie sich ins Unrecht. Zum Nachgeben, zum Tragen, zum Dulden des Unrechts ist sie geschaffen. Doch ist ihr etwas mitgegeben, wodurch sie auch diese Knechtschaft in Herrschaft verwandeln kann: die weibliche Sanftmut. Mit ihr wird die Frau den Mann, der nicht ein vollendetes Ungeheuer ist, früher oder später zurechtbringen; in diesem Zeichen wird sie siegen. Und noch eine andere Waffe hat die Frau für ihren Kampf im Dasein mitbekommen als Ersatz für den Abmangel an Stärke: etwas Schlauheit und eine eigene Art von Geist, wie man schon an ganz kleinen Mädchen sehen kann, wenn man sie mit den plumpen, dummen Knaben vergleicht. Mit diesem angeborenen Geist, der ja nicht zu verwechseln ist mit dem angelernten, törichten und nichtsnutzigen mondänen *esprit*, lösen sie spielend die heiklen Aufgaben, die ihnen zugefallen sind, und lenken uns Männer am sanften, unsichtbaren Gängelband zu unserem eigenen Glück und Heil. Man beobachte eine Dame von Welt am Tag eines großen Empfangs und wie sie an der Tafel die Honneurs des Hauses macht; dabei vergleiche man sie mit ihrem Mann. Oder man sehe sich eine Kokette an zwischen zwei Anbetern, die sie sich beide zugleich warm zu halten hat, dann einen Mann in der umgekehrten, entsprechend peinlichen Lage. Da bekommt man einen Begriff von der Geistesgegenwart, dem durchdringenden Scharfblick, der Kunst der zahllosen kleinen, feinen Beobachtungen, der nichts entgeht, der Geschwindigkeit, die aus allem Nutzen zieht. Welche Stümper sind auf diesem Gebiet wir Männer!

Also ist die »Natur« eine andere für Mann und Frau. Jene »*dispositions primitives*«, von denen oben die Rede war, sind verschieden. Den unbändigen Freiheitstrieb des Knaben, der ihn zur Empörung treibt, z. B. beim Anblick einer Ungerechtigkeit, hat das Mädchen nicht. Dafür hat sie eine

andere Eigenheit. Rousseau wagt den Satz: Die Frau ist ihrem Wesen nach kokett, d. h. sie will dem Mann gefallen; und sie muß es sein, wenn sie ihre Bestimmung erfüllen soll. Sie muß die Kunst verstehen, das Herz eines Mannes zu rühren, ohne daß sie sich anmerken läßt, daß sie an ihn denkt. Will sie dem rechten, dem männlichen Mann gefallen, so ist alles in der Ordnung. Nur das ist häßlich, weil schon eine Entartung, wenn sie es auf den ins Weibische entarteten Mann, auf den stutzerhaften *élégant* abgesehen hat. Darum lieben Mädchen von ganz klein auf den Schmuck; sie wollen nicht bloß hübsch sein, sondern auch hübsch gefunden werden. Darum sind sie, ganz anders hierin als die Knaben, so leicht mit dem Wink zu lenken: Was wird man von dir denken? Man beobachte Kinderspiele. Knaben bevorzugen, was sich bewegt und was Lärm macht, Mädchen das, was ins Auge fällt und dem Schmucke dient. Die Puppe, dieses echt weibliche Spielzeug, wird mit unermüdlichem Eifer vom Mädchen geputzt, weil es selbst in der Puppe lebt und sich in der Puppe sieht. In sie verlegt sie alle ihre Koketterie einstweilen, bis sie selbst ihre eigene Zierpuppe sein wird.

* *

Was sollen wir nun tun als Erzieher? Wenn wir wie beim Mann auf die Natur uns gründen, das heißt Ideal und Wirklichkeit, Bestimmung und Triebe als maßgebende Winke anerkennen, so muß unser anthropologischer Grundsatz zum erzieherischen Grundgebot gemacht werden: Ebenbürtigkeit aber nicht Gleichheit! Den Geschlechtscharakter darf man nicht verwischen wollen. Gleichheit der Erziehung der beiden Geschlechter ist jedenfalls verfehlt. Verfehlt ist die bürgerliche Gleichmacherei und die Vereinheitlichung der Tätigkeiten von Mann und Frau in der Platonischen Republik. Verfehlt sind die Klagen der modernen Frauen über die angeblich minderwertige, den Geist in Nichtigkeiten hinhaltende Mädchenbildung, zu der die Herrschsucht der Männer das weibliche Geschlecht verdamme. Denn dahinter steht das Streben der Frau nach den eigentümlichen Vorzügen des Mannes. Mit der männlichen Bildung aber verliert die Frau die Vorzüge, in denen sie dem Mann überlegen ist, und verspielt die Herrschaft, die die Natur ihr verheißen hat. Sie

hat den Schaden davon. »Man rühmt den männlichen Geist der Ninon de Lenclos; ich hätte sie nicht haben mögen, nicht als Geliebte und nicht als Freund«. Verfehlt ist allerdings auch, und eine Sünde gegen die Natur, die Herabwürdigung der Frau zur unwissenden Haussklavin. Eine Dienstmagd soll die dem Manne ebenbürtige Frau nicht sein. Die Frau rechne es sich zur Ehre Frau zu sein, und sie ist überall an ihrem Platz.

Wie ist sie aber die Frau nach dem Herzen der Natur? Als Ehefrau, Hausfrau, Mutter. Weil auf dem, was die Frau ist und tut, das körperliche, sittliche, gemütliche Gedeihen des Mannes ruht von Kindesbeinen an bis ins Alter hinein, so muß die Erziehung der Frau auf den Mann abgezweckt werden. Gehorsam und Treue gegen den Mann, Liebe und Fürsorge für die Kinder gehen als Pflichten so deutlich aus ihrem Wesen hervor, daß sie dieser inneren Stimme sich nicht entziehen kann. Weil dieses Ziel so einfach und praktisch ist, so fällt bei der Erziehung des Mädchens vieles weg, was Rousseau beim Knaben so wichtig nahm. Wir hören nichts mehr von jenen pädagogischen Orakelformeln: Nichts tun! Dafür sorgen, daß nicht etwas »gemacht« wird! Die Natur nachbilden! Der Natur entgegenwirken! Jener ungeheuere erzieherische Apparat der Isolierung, der künstlichen Herstellung natürlicher Verhältnisse wird nicht ins Spiel gesetzt. Von Hofmeistern und Gouvernanten bleibt Sophie, das Familienkind, verschont. Was »man« schon so wie so tut, wenigstens was man in einfachen, unverbildeten Kreisen tut, ist im allgemeinen recht. Also hier kein Prinzipienreiten, sondern ein läßlicher Empirismus, der sich nur eben von der Weisheit des Philosophen das Konzept etwas durchsehen und da und dort zurechtrücken lassen muß. Sehen wir uns so die Entwicklung Sophiens näher an, zunächst ihre praktisch-sittliche Erziehung, dann ihre geistige Bildung; immer mit dem Seitenblick auf Emil.

Zuvor aber und zur Grundlage gilt als etwas allgemein Menschliches für Knaben und Mädchen gleicherweise, daß körperliche Pflege das erste ist, mit demselben Ziel: Entwicklung von Kraft und Anmut. Nur daß bei Mädchen die Anmut den Vortritt habe vor der Kraft, welch letztere übrigens nicht vernachlässigt werden darf, wie oft in weichlicher Familienerziehung geschieht. Wir wollen doch Mütter,

die einmal kräftige Söhne gebären. Die Spartaner könnten ein Vorbild sein, wenn man von ihrem einseitigen Hinarbeiten aufs Kriegerische absieht. Mit dem Gewehr umgehen und preußisch exerzieren brauchen unsere Frauen ja nicht zu können. Aber schön war die Rolle, welche die griechischen Mädchen bei den Festen der Griechen spielten. Auch in der leichten, bequemen Mädchenkleidung dürften wir die Griechen zum Muster nehmen. Daher die ewig schönen Körperverhältnisse ihrer Statuen, eine bessere Augenweide als die Wespentaillen, die sich unsere Londonerinnen und Pariserinnen mit ihren Korsetten anschnüren. Würden doch unsere Frauen wagen, zu sein wie die Natur sie geschaffen hat, und erkennen, daß alles unschön ist, was die Natur zwängt und einengt. Man muß nicht notwendig ungesund sein, wenn man gefallen will.

Was die praktische Erziehung betrifft, so ist mit dem Ziel der Inhalt zum guten Teil gegeben. Die rechte Frau ist nicht die Weltdame, sondern die Hausfrau, die kaum weniger zurückgezogen lebt als die Nonne in ihrem Kloster. Ins Haus gehört die Frau, nicht in die Öffentlichkeit; so will es Vernunft und Natur. Das wußten, zum Segen für ihre Männerwelt, Griechen und Römer. Also werde die künftige Hausfrau, die an ihrer weiblichen, häuslichen Arbeit eine Freude haben soll, in der Stille des elterlichen Hauses von der Mutter erzogen. Schlimm, sehr schlimm, daß es im Welttumult der Großstädte keine häusliche Stille mehr gibt und kein Familienleben. Aber ein Glück, daß uns der Trieb des Mädchens zu Hilfe kommt, und zwar frühe schon. Weil das Mädchen seine Puppe schmücken möchte, so lehre man sie, was dazu gehört; nicht als Aufgabe, die man auferlegt, sondern als freundliche Beihilfe, die man gewährt; also die Nadel führen, auch Zeichnen, soweit es diesen Putzkünsten dient; daher Zeichnen von Blumen und Früchten, aber nicht von Landschaften. Ebenso natürlich geht später die Einführung in die anderen weiblichen Arbeiten, die Haushaltung und Wirtschaftsführung, einschließlich der Dienstbotenarbeiten; um recht befehlen zu können, muß man wissen, wie man es macht.

In der Stimmung, die die praktisch-sittliche Mädchenbildung durchwaltet, bemerken wir, beim Blick auf die Knabenerziehung, etwas Gemeinsames und etwas charak-

teristisch Verschiedenes. Gemeinsam ist der Geist der Freude, in dem erzogen werden soll. Laßt auch den Mädchen das heitere Lachen, das Lärmen und Tollen! Man achte nicht auf den Einspruch grämlicher Pedanten, die ihnen das Singen und Tanzen verbieten wollen. Wer soll denn sonst singen und springen und tanzen, wenn Mädchen es nicht dürfen! Die Zeit kommt früh genug, wo sie gesetzt und ernst werden müssen. Hat doch das triste Christentum die Heiterkeit nur allzusehr aus Haus- und Eheleben verbannt. Und dann lehre man sie diese heiteren Künste nicht pedantisch und schulmeisterlich in regelrechten Lektionen, sondern frei und wie es die frohe Stunde bringt. Singlehrer kann der Vater, Tanzlehrer die Mutter sein. Frisch und froh sei auch die sittliche Unterweisung. Moralpredigten sind auch für das weibliche Geschlecht der Tod der guten Erziehung. Was zu Herzen gehen soll, muß von Herzen kommen. Man zeige ihnen in ihren Pflichten die Quellen ihrer Freuden und die Grundlagen ihrer Rechte. Ist es denn so mühselig, zu lieben, um geliebt zu werden, freundlich zu sein, um glücklich zu werden, sich selbst zu achten, um Achtung zu finden? Die Hauptsache bleibt, daß sie gerne tun, was sie tun sollen. Zur Freude, die man dem Mädchen gönnt, gehört die Freude am Schmuck. Denn wenn die Frau gerne gefallen soll, so darf der Trieb, der dahin geht, nicht unterdrückt werden. Hält sich die Gefallsucht der Frau in den rechten Grenzen, bleibt sie züchtig und wahr, so ist sie etwas Wohlanständiges und Edles. Das Mädchen sei also nur bestrebt, sich anmutig und wohlgefällig darzustellen, sich vorteilhaft anzuziehen. Nur der Ausartung dieses Triebes zu verschwenderischer Putzsucht trete man entgegen. Das Toilettemachen, mit dem die Weltdamen den ganzen Tag hinbringen, ist ein Unfug. Ferner: Gerade, weil die Frau ins Haus gehört, soll das junge Mädchen die Welt mit ihren Freuden kennen gelernt haben, soweit ein keusches Auge sie sehen darf, um kein falsches Heimweh nach ihr zu bekommen. Anders also, als die französische Sitte es will, nach der die Mädchen im Kloster leben und die Frauen in der Welt herumfahren; so vielmehr, wie die vernünftige Sitte der Alten es hielt, die den Jungfrauen ihre öffentlichen Feste und Spiele gönnten. Für ein unverdorbenes, sittsam erzogenes Mädchen birgt Spielplatz, Theater und Ballsaal keine Gefahren. Die

rauschenden Vergnügungen der Welt haben bald ihren Reiz verloren; fühlende Herzen können in diesen eitlen Nichtigkeiten, in dieser Betäubung ihr Glück ja doch nicht finden.

Zum freien Mann, so hörten wir, soll der Knabe im Geist der Freiheit erzogen werden, ohne Zwang, ohne Autorität. Und die Frau? Nicht also! Sie steht zeitlebens unter dem harten Joch des Schicklichen und Wohlanständigen. Für sie ist Widerspenstigkeit und Unwille zur Arbeit ein schlimmer Fehler. Ist dieses ihr Los beklagenswert, so ist doch nicht zu helfen; es ist mit ihrem Geschlecht gegeben. So kann man ihr frühen Zwang nicht ersparen, damit sie es lerne, willig einem fremden Willen sich unterzuordnen. Man erziehe sie so zur Fügsamkeit, daß Fügsamkeit ihr zur zweiten Natur wird. Sogar im Spielen kann man sie nicht ganz sich selbst überlassen. Dem launenhaften Flattersinn und dem maßlosen Sichhineinsteigern (dem *engouement*), diesen beiden weiblichen Erbfehlern, muß man entgegenwirken. Beruhigend ist dabei für uns, daß Mädchen den Zwang nicht als so lästig empfinden, weil die Abhängigkeit ihrer Natur entspricht und weil sie sich zum Gehorsam geschaffen fühlen. Arbeit, die sie an der Seite der Mutter verrichten müssen, wird ihnen nie langweilig; das Plaudern mit der Mamma entschädigt für allen Zwang. Und trotzdem, dauernd die Frau in der Unfreiheit zu halten, der Freund der Freiheit kann es nicht übers Herz bringen: Ich habe vielleicht zu viel gesagt, und es ist zu hart, die Frau ganz unter die Sitte, unter das Vorurteil zu stellen. Einmal muß auch bei ihr das innere Gefühl sein Eigenrecht bekommen; sonst bekommen wir statt echter weiblicher Tüchtigkeit nur schönen Schein und Falschheit«. Freilich nur ergänzend darf das innere Gefühl sein, nicht alleinherrschend; denn die Achtung der Welt kann die Frau nicht entbehren. Damit sie aber wisse, wann sie dem einen Führer sich unterwerfen muß, dem anderen frei folgen darf, müssen wir ihre Vernunft ausbilden, die der Schiedsrichter sein muß zwischen Sitte und Eigengewissen.

Geist nämlich hat die Frau; so bilde man denn ihren Geist — nur in ganz primitiven Verhältnissen braucht es das nicht — aber eben als weiblichen Geist, der jene wunderbare Ergänzung zum männlichen Geist bedeutet. Denn allen Scherzreden zum Trotz ist das weibliche Geschlecht in der intellektuellen Ausstattung nicht verkürzt (Mädchen sind

geistig sogar früher reif als Knaben), glücklicherweise für ihren Beruf: Der denkende Mann will sich nur mit einem denkenden Wesen verbinden, und um Kinder zu erziehen, hat man auch Geist nötig. Nur habe der Mann den philosophischen Verstand, der zu den Prinzipien aufsteigt und Zwecke entwirft, die Frau den praktischen, der erfinderisch ist im Aussinnen der Mittel und ins einzelne eindringt (*esprit des détails*), der die Anwendung macht von den Prinzipien, die der Mann findet, und ihm die Beobachtungen dafür liefert. Also: Abstraktion und Spekulation, reine Theorie ist nicht Sache der Frau. Alles wozu Genie gehört, wozu Studien, wissenschaftliche Akribie, Kunstübung nötig ist, kommt ihr nicht zu. Ihre Stärke ist nicht Reflexion, sondern *esprit* und Beobachtung. Ihr Studium ist der Mensch, aber nicht der Mensch in abstracto und philosophisch betrachtet, sondern der konkrete Mensch; Experimentalpsychologie des Menschen, der Menschen, mit denen sie leben muß. Die Welt ist das Buch der Frauen.

Für den Unterricht gilt wie bei den Knaben der Grundsatz: Nichts lehren, dessen Wert das Kind nicht einsehen kann, ein Satz, der an die Weisheit der Mutter hohe Forderungen stellt; und die Mahnung, nichts übereilen, namentlich es nicht eilig haben mit Lesen und Schreiben. Die Mädchen werden diese Künste zeitig genug lernen, vielleicht zu zeitig. Rechnen wäre nötiger. Soll doch auch das Bildungsmittel für Mädchen nicht Lektüre sein, sondern die Unterhaltungen mit Vater und Mutter und was sie denkend beobachten in ihrer Welt. Was als Ergebnis wünschenswert ist, zeigt ein Blick auf Sophiens Bildung. Sie hat nicht so viel Bildung wie jetzt Mode ist, und ein Schöngeist ist sie nicht. Gottlob nicht! Mit den Reflexionswissenschaften hat sie nur eben leichte Fühlung genommen; am besten findet sie sich zurecht im Moralisch-Psychologischen und im Ästhetischen; aus dem Gebiet der Naturwissenschaften entnimmt sie eine Vorstellung von den allgemeinen Gesetzen und vom Weltsystem. Denken hat sie gelernt und sie versteht alles, aber behält nicht viel. Sie hat Geist, aber den Geist von dem man nicht spricht, weil man bei ihr immer gerade soviel Geist findet, als man selbst hat, nicht mehr und nicht weniger.

Noch eine Einzelheit, weil sie bezeichnend ist. Daraus, daß die Frau der Sitte unterstellt und zu prinzipiellem

Denken weniger befähigt ist, ergibt sich eine andere Stellung zur Religion. Die autoritätslose, rationale Religion ist ihr unzugänglich; die selbständige freie Überzeugung, die dem Manne gebührt, kommt ihr nicht zu. Das Mädchen habe die Religion der Mutter, die Frau die Religion des Mannes; überließe man sie sich selbst, so würde sie nach ihrer Art immer extrem, extrem freigeistig oder extrem bigott. Der Religionsunterricht kann daher bei ihnen ohne Gefahr früher einsetzen als bei den Knaben, die philosophische Begründung, zu der geistige Reife nötig ist, fällt ja weg. Die Forderung der Klarheit, Wahrheit und Freiheit braucht darum nicht aufgegeben zu werden. Sie macht sich geltend in der Darbietung und in der Auswahl des Stoffs. Die Darlegung des Glaubens sei klar; Dunkles und Absurdes wird nicht zugelassen. Also weg mit den theologischen Mysterien, wenig Dogmen, wenig Devotionspraxis, vor allem keine zwangsmäßige, kein religiöses Memorieren! Ein Leben im einfachen Pflichtenkreis in der Gegenwart Gottes — Gott vor Augen und im Herzen — aber ohne Angst vor dem morosen Pietistengott, in Liebe und Freude: Das ist die Religion für Mädchen.

Drittes Kapitel.

Nachlese.

Wir haben noch eine pädagogische Ährenlese in den nach *Emile* erschienenen Schriften Rousseaus zu halten.

Das politische Werk unseres Erziehers, der *Contrat social*, enthält kein pädagogisches Kapitel, aber bloß deswegen nicht, weil es Bruchstück geblieben ist. Das eine wissen wir: Dieses ungeschriebene Erziehungskapitel wäre aus einer ganz anderen Tonart gegangen als *Emile*. Der Standpunkt, aus dem die beiden Werke entworfen sind, ist grundverschieden. In *Emile* stellt sich Rousseau in die Wirklichkeit wie sie ist, und sagt als praktischer Realist, der er sein will: So kann man rebus sic stantibus, das heißt inmitten dieser naturlosen, verdorbenen Gesellschaft, trotz allem doch noch ein ebenso natürliches, wie gutes und frohes Leben führen; um in der

Sprache des Propheten zu reden, »als ein Brand, der aus dem Feuer gerettet ist«. Der *Contrat* ist ideologisch gedacht und besagt: Die ideale Gesellschaft, wenn man sie haben könnte, wäre diese, wäre der Staat, der sich auf diesem Vertrag auferbaut. Schon diese Verschiedenheit des Standpunktes ergäbe verschiedene Erziehungsformen. Nur in der schlechten Gesellschaft ist die private Behütungserziehung nötig und richtig, die im rechten Staat natürlich sinnlos wäre; die Erziehung im Normalstaat ist eine öffentliche, soziale Erziehung, eine solche, wie sie jener Enzyklopädieartikel von 1755 (s. S. 24) skizziert hatte. Dazu kommt aber noch der Gegensatz, der unausgleichbare, im Ideal wie im Glauben. Der Idealmensch des *Emile* ist das autonome, selbstgenügsame Individuum, das wohl in Beziehung zu anderen Einzelnen und zur Gesellschaft zu treten vermag, in diesen Beziehungen aber nicht aufgeht, sondern sich stets zurückzunehmen vermag. Der Normalmensch des Gesellschaftsvertrags ist der *citoyen*, der sich mit allem, was er hat und ist, in unbedingter Selbstentäußerung dem Staate hingegeben hat. Man kann Verbindungslinien zwischen diesen gegensätzlichen Idealen ziehen und den Widerspruch mildern; aufzuheben ist er nicht. Ebensowenig jener andere: Als Rousseau den Gesellschaftsvertrag konzipiert, hat er die Offenbarung der Krise von Vincennes, den Glauben an die Güte der Natur, noch nicht. Und so ruht denn — wohlgemerkt! — der *Contrat* nicht auf der Natur. Darum könnte auch nimmermehr »Natur« das Losungswort für die Erziehung des Bürgers sein, sondern umgekehrt: Kampf gegen die Natur, energische Disziplinierung der Triebe der Natur.

Die *Lettre à M. de Beaumont*, Rousseaus Antwort auf den seinen *Emile* verurteilenden Hirtenbrief des Erzbischofs von Paris (1762), bietet uns nicht viel Neues. Der Schwerpunkt des Interesses ruht im Privatpersönlichen, das Rousseau mit der nahenden Umnachtung immer ausschließlicher beschäftigt — er verteidigt seine Person gegen die Kritik des Erzbischofs —, sodann im Theologischen. Die Epistel ist eines der vielen Aufklärungsscharmützel zwischen der »natürlichen« und der Offenbarungs- oder Traditionsreligion. Pädagogisch interessiert uns, daß Rousseau den Glaubenssatz von der natürlichen Güte des Menschen als das Wichtigste an *Emile* und als seine Grundlage empfindet. Der Zweck seines

Buches sei gewesen zu zeigen, wie man der drohenden Entartung vorbeugen könne; daß dieses Ziel erreichbar, jetzt noch erreichbar sei, wolle er nicht gesagt haben; wenn aber je, so sei es nur so erreichbar, wie er gezeigt habe. Mit einem ausgezeichneten Fechterhieb schlägt er dem geistlichen Gegner seine theologische Waffe aus der Hand: Der Erzbischof möge ihm nur ja nicht mit dem Dogma von der Erbsünde kommen. Der *Emile* sei für Christenmenschen bestimmt, die doch durch das Blut Jesu Christi und das Sakrament der Taufe von der Schuldbefleckung der Erbsünde gereinigt seien, — was Monseigneur hoffentlich glauben werde. Dann aber sei man ja einig. Wozu also der Lärm?

Das sozialpädagogische Kapitel, das im *Contrat* unter den Tisch gefallen war, hat Rousseau später wieder vorgenommen und wirklich geschrieben, allerdings etwas anders, als es im *Contrat* ausgefallen wäre. Er tut das in der Schrift, in der er sich als praktischer Gesetzgeber betätigt, in den auf den Wunsch eines polnischen Patrioten geschriebenen *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation* (1772). In diesem Werk tritt an Stelle des abstrakten Staats das konkrete Vaterland und die »Nation«, also der auf dem Naturboden gewachsene Staat. Wunderbar, wie dieser vereinsamende Mensch Schritt hält mit dem Geist der Zeit, ja ihm vorausschreitet. Denn hier präludiert er dem neu erwachenden Nationalismus, der neben dem abstrakten Demokratismus eine der stärksten Triebkräfte der Revolution sein wird. Am Ziel der Erziehungsbahn steht hier demgemäß nicht mehr der »Republikaner«, der *citoyen* im allgemeinen, sondern der republikanische »Patriot«, der auf Gedeih und Verderb, auf Leben und Sterben mit seinem Volk und seiner Heimat verwachsen ist, und der die leidenschaftliche Liebe zum Vaterland, also zu einem konkreten Staat mitsamt all seinen eigentümlichen Besonderheiten, schon mit der Muttermilch eingesogen hat. Eine solche Gesinnung zu züchten ist die einzige Aufgabe der Erziehung. Heimatkunde, vaterländische Geschichte, Bürgerlehre ist alleiniger Unterricht von der ersten Lesefibel an. National-staatlich im strengsten Sinn ist die Schulorganisation, die in der festen Hand eines in Erziehungssachen souverän entscheidenden Unterrichtsministeriums zusammengefaßt ist. Nur Polen, gut polnische Bürger, womöglich verheiratete, unter keinen Umständen

vaterlandslose Priester, sollen Erzieher sein. Zum Lebensberuf, zum »métier« soll diese Tätigkeit nicht werden, sie soll nur eine Station im Wirken lebenstüchtiger Männer sein. Diesmal sind es, zur Abwechslung, nicht wie in der *Economie politique* Generale und Diplomaten im Emeritenstand, sondern solche, welche Generale und Diplomaten erst werden wollen. Durch Verdienste in der Erziehertätigkeit erwirbt man sich Ansprüche auf die höchsten Posten, die der Staat zu vergeben hat. Kein Unterschied in der Ausbildung zwischen armen und reichen Adligen! — Kein Unterschied zwischen arm und reich! wie die Forderung im demokratischen *Contrat social* lauten müßte, wagt er hier nicht zu sagen, hier, wo er als Gesetzgeber eines konkreten, eines aristokratischen Staates redet. — Sodann wie in *Emile:* Viel körperliche Übung, langweilige Buchstudien so wenig als möglich! Weiter: Öffentliche gemeinsame Spiele, mit öffentlichem Wettbewerb und feierlicher Preisverteilung; diese Spiele verbindlich auch für solche, die sich sonst von der öffentlichen Erziehung entbinden lassen. Sind sie doch unerläßlich zur Gewöhnung an den Geist der Gleichheit und Brüderlichkeit, zur Weckung des Strebens nach Auszeichnung und öffentlicher Anerkennung. Man sieht, die Nationalerziehung setzt unbedenklich Motive ins Spiel, die der erzieherische Rigorismus des idealistischen Individualismus in *Emile* streng verpönt hatte. Durch diese Erziehungsanstalten[1], meint er, könnte man die antike Staatsgesinnung und Bürgergröße wieder erstehen lassen, die auch im modernen Menschen nur unter der Asche schlummere, und eine nationale Wiedergeburt ins Werk setzen, ohne welche die besten Gesetze wertlos seien. »Wie leid tut mir die Menschheit, daß ihr so manche Idee, die gut und wertvoll wäre, unpraktisch und weltfremd vorkommt, obschon sie so leicht zu verwirklichen wäre!«

Ungefähr um die gleiche Zeit hat Rousseau eine Fortsetzung des romanhaften fünften Teils seines *Emile* gedichtet: *Emile et Sophie ou les solitaires,* worin der individualistische Gedanke auf die äußerste Spitze getrieben wird. Emil, der Einzelne, wird der Einsamste im fürchterlichsten Sinn, der sich denken läßt. Er wird von seiner Frau betrogen und er, der Heimatlose, endet — vorläufig wenigstens — als Sklave im Elend. Hat Rousseau, wie viele seiner Kritiker behaupten,

damit selbst, bewußt oder unbewußt, den Bankerott seiner Erzieherweisheit angezeigt? Entfernt nicht! Das hat er weder gewollt noch getan. Seine Unzulänglichkeit als Dichter, als Seelengestalter, hat er allerdings wieder in grotesker Weise erwiesen, denn wenn eine Sophie, drei Jahre nach der Hochzeit, ein Jahr nach dem Tod des einen ihrer beiden Kinder, ihrem Emil bekennen muß: »Ein anderer hat dein Bett befleckt, ich bin schwanger«, wenn dieser Fall im Grund mit dem bloßen Zerstreuungsbedürfnis motiviert wird, so ist das eine psychologische Ungeheuerlichkeit, ja ein Zeugnis von etwas Perversem und Unsauberem in der Phantasie des Dichters. Aber doch nur eine Ungeheuerlichkeit, die zur größeren Glorie des Systems ausgesonnen ist. Er folgt hier nur seinem Grundsatz, der übrigens an sich trefflich und allen Systembildnern zu empfehlen ist: *Mettons toujours les choses au pis;* setzen wir immer den schlimmsten Fall! M. a. W. er fragt: Wird sich meine Erziehung bewähren auch in dem Fall, daß meinem Zögling das Teuerste genommen wird, was ihm genommen werden kann, die Liebe seiner heißgeliebten Frau, ja die Achtung vor ihr, und dazu noch die äußere Freiheit? Und siehe da: Emil, der in der Schule der Notwendigkeit Herangebildete, Emil, der etwas Innerliches mitbekommen hat, das mehr wert ist als die ganze Welt, braucht nicht am Leben zu verzweifeln; er bleibt der aufrechte Mann, der er war. Er ist als Sklave noch frei, ja freier als vorher, weil er nun im letzten, schwersten Kursus der Lebensschule die Prüfung bestanden hat. Er hat die Kunst zu Ende gelernt, auf die seine Erziehung angelegt war, die Kunst mit zu wollen, was immer die Schicksalsnotwendigkeit will. Und auch an Sophie, der Gefallenen, der Unreinen und Befleckten, beginnt sich schon sein Glaube zu bewähren: Die Wahrheit wird euch frei machen.

Die *Confessions* kann man den besten Kommentar zu *Emile* heißen, — die beiden Bücher sollte man immer zusammen lesen — obwohl Rousseau in den Bekenntnissen selten auf sein Erziehungswerk unmittelbar Bezug nimmt. Interessant ist, daß er gelegentlich die breitspurige Dozentenrhetorik, mit welcher beispielsweise der über die Liebe perorierende Präzeptor an den Zögling heranschreitet, als eine große Torheit anerkennt und vor dem Redenhalten warnt. Viel wichtiger aber ist die durchgehende unausgesprochene Beziehung zwischen

Emil und Jean-Jacques, zu deren Deutung freilich Vorsicht gehört. Was wir vom Naturmenschen des zweiten *Discours* sagten, gilt hier noch mehr. Emil war — das sieht der Leser der Bekenntnisse ganz deutlich — Jean-Jacques' Abbild und Gegenbild. Das Beste, was Rousseau seinem Emil angebildet hat, fühlte er mit Stolz als eigenstes Erbgut in sich: den freien Sinn, das gute Herz, das glücksbedürftige Gemüt, den Drang zum Licht. Aber Stolz ist nicht Selbstgefälligkeit. Emil ist auch das, was Jean-Jacques hätte sein mögen und was er leider, wie er wohl weiß, nicht gewesen ist; er ist ein Jean-Jacques, in dem die bedenklichen Kräfte, die sein Lebensfahrzeug in den Schiffbruch trieben, also die Phantasie in erster Linie, eingedämmt sind; ein junger Mensch, dem die Sünden und Laster, von denen sich unser Jean-Jacques befleckt fühlte, also vor allem die Knechtung unter die gemeine Sinnlichkeit, erspart bleiben sollten. Daher in *Emile* die Konstruktion jenes ungeheuren Apparats einer pädagogischen Vorsehung; daher die Auffassung der Erziehung unter dem Gesichtspunkt der Behütung. Und doch seltsam! Es steckt ein Etwas in diesen Bekenntnissen, das, durchgedacht und durchgeführt, diese ganze künstliche Maschinerie als Überflüssigkeit, ja Schädlichkeit erkennen läßt. Dieses Etwas ist freilich kein heller Gedanke, sondern nur begleitende Stimmung. Wir wollen sie in Worte fassen: Mit all meiner Sünde, Befleckung und Schuld bin ich, der ich bin und kann mich — stolz, bescheiden, reuevoll — so hinnehmen wie ich bin. Ein Leben aber, das zu diesem Ergebnis führt, kann trotz seiner Plan- und Ziellosigkeit, trotz seinen Irrungen und Sünden kein verlorenes sein. Das Leben war dem Meisterlosen der beste Lehrmeister, der sich ersinnen läßt. Religiös geredet: Der Herr hat alles wohl gemacht. Hätte Rousseau diesen Gedanken eines unbedingten optimistischen Realismus festhalten können, hätte er damit die Anfechtungen überwunden, die ihm aus seinem Zusammenbruch und seinem Wahnsinn kamen, wäre es ihm vergönnt gewesen, die Folgerungen daraus zu ziehen, so ist kein Zweifel, er hätte in einem neuen *Emile* den Vorsehung spielenden Präzeptor verabschiedet; er hätte das Leben auf den Thron gesetzt, auf dem er die spintisierende Theorie sich breit machen ließ.

Verstrickt in das schauerliche Ringen mit den Dämonen des Wahnsinns findet Rousseau die Kraft dazu nicht mehr;

auch nicht in dem Werk, das das systematische Fazit aus den Bekenntnissen ziehen sollte, und das in der Tat eine notwendige, freilich meist übersehene philosophische Ergänzung des psychologisch-historischen Bekenntniswerks bildet; nämlich in den *Diologues*, die er betitelt: *Rousseau juge de Jean-Jacques.* Diese Schrift, in der die Pädagogik gar nicht mehr in den Gesichtskreis tritt, ist gleichwohl für unsere Zwecke sehr wertvoll durch die neue Beleuchtung, in die hier der Persönlichkeitsgedanke gerückt wird. Noch einmal nämlich entwirft Rousseau sein Persönlichkeitsideal, indem er einfach die Struktur der eigenen Seele nachzeichnet. Nun beachte man den Unterschied von *Emile.* Jetzt wird der Mensch, wie er sein soll, gekennzeichnet als ein Wesen höherer Natur, als schöne, als große Seele, als Bürger einer idealen Welt, er sagt auch: Bürger einer Zauberwelt, die der unsrigen ähnlich und doch wieder ganz verschieden von ihr ist, sofern in ihr das Schöne und Große unserer irdischen Welt in reinerem Licht strahlt, in satteren Farben leuchtet. Das Anschauen dieser Schönheit erfüllt den Erdengast, der ein geborener Bürger dieses Jenseits ist, mit Begeisterung und mit Sehnsucht nach voller Anteilnahme an dieser Harmonie, mit einer Kraft überschwänglich seligen Fühlens, die gemeineren Naturen ganz und gar unzugänglich ist; weshalb denn auch ein solcher Adelsmensch, besonders in den Augenblicken der Entzückung, eine ganz andere Sprache redet, an der aber der Eingeweihte den Bruder gleich erkennt. Wir sehen, hier tut Rousseau etwas, was er in *Emile* nicht tat, weil er in *Emile* sich an die Ungeweihten wendet und gewöhnlichen Menschenkindern ein Seelsorger sein will: Er nimmt seine ekstatischen Zustände in sein Bild der idealen Persönlichkeit auf. Das ist nämlich die Bedeutung jener Zauberwelt; in ihr ist Rousseau, wenn er sich im Zustand der Träumerei befindet, in dem er erst ganz er selbst ist. Das ist nicht der Zustand des Denkens, den er auch kennt, aber eher scheut als sucht, weil er seinem armen Kopf zu viel Mühe macht. Es ist auch nicht der Zustand der Meditation, obwohl die Träumerei zu tiefen Meditationen führen kann. Es ist auch nicht Betrachtung und Genuß der irdischen Natur, obwohl die Träumerei häufig damit beginnt und gerne damit endet. Es ist die reine Passivität, ein völliges Sichgehenlassen. Der Bürger dieses »Empyreums« ist gut, weil er ganz in sich

ruht und von der Natur, deren wahre Triebe alle gut sind, gehalten und getragen wird. Diese ihre Stärke ist nun freilich auch die Schranke und Schwäche dieser Naturen. Tätig sind sie nämlich nicht, viel eher träge, aber gerade aus Leidenschaft. Zu nichts anderem haben sie Kraft, als zur himmlischen Welt sich aufzuschwingen, die allein ihrer Seele genugtun kann; sinken sie ermattet von diesem Flug herab, so bleibt ihnen nur tödlicher Ekel an allem übrigen und völlige Tatlosigkeit. Sogar zur Tugend fehlt es ihnen an Kraft, weil Tugend eben Tat, kräftige, anstrengende Tat ist. Und so haben diese schönen Seelen Fehler, ja Laster, und sie können sogar schwer schuldig werden. In der Untätigkeit treffen sie mit einem anderen Typus Mensch zusammen, der auf einem anderen Weg, dem der Vernunft, zum selben Ziel gekommen ist, mit dem »wahren Weisen«.

Dieser Typus der *Dialogues* ist ein Erinnerungsbild an den Idealmenschen des *Emile*, allerdings ein flüchtiges und auch nicht mehr ganz treues; der resignierte Quietismus der *Dialogues* hat seine Schleier auch über dieses Bild gebreitet. Denn dieser Weisheit letzter Schluß heißt: nach allem Sturm der Leidenschaften, der eigenen und der fremden, ruhig, geduldig an dem Ort verharren, an dem Schicksal und Zufall uns hingestellt haben und sich ohne Haß vor der Welt der Toren zu verschließen. Seuchenfestigkeit gegen die nervöse Unruhe des Weltmenschen, aufrichtige Verachtung alles Scheins und aller Scheingüter sind die Züge, die dem echten Weisen und den schönen Seelen gemeinsam sind. Es ist nicht von ungefähr, daß diese letzte große Schrift, eine Selbstrechtfertigung seiner Person und seines Lebenswerks, gar keinen Bezug auf seine Pädagogik nimmt. Der Ort, auf den er hier sich stellt, hat keine Brücken mehr in die Welt; es fehlt an allen Anknüpfungen für ein Wirken, einen Willen zum Wirken. Schöne Seele ist man von Natur, von Gottes Gnaden; Weiser ist ist man durch Vernunft oder wird es durch höhere Führung. Es liegt nun nicht mehr an Jemandes Wollen oder Laufen. Es ist alles Gnade von oben.

* * *

Noch haben wir auf einzelne Äußerungen aus der Zeit nach 1762 zu achten, in Gesprächen oder in Briefen, in denen Rousseau, der Erzieher, zum Worte kommt.

In Môtiers unterhält Rousseau von 1763—1765 einen eingehenden pädagogischen Briefwechsel mit dem Herzog Ludwig Eugen von Württemberg, dem Bruder des regierenden Herzogs Karl. Es hat etwas menschlich Ansprechendes, fast Rührendes, zu sehen, wie der begeisterte, vornehme Rousseaujünger die Lehren des verehrten Meisters ins Leben umzusetzen sucht, zuerst als Gatte, der eine Neigungsheirat einging, welche seiner Nachkommenschaft die Ansprüche auf die Thronfolge kosten mußte; dann als Vater, dem, wie so vielen anderen, sein Kind durch den *Emile* erst recht wert und interessant geworden war. Wir aber, denen es um das Grundsätzliche und Wesentliche zu tun ist, ersparen uns hier den Einblick in die Tagebücher aus der herzoglichen Kinderstube mit ihrer liebevollen Umständlichkeit, wie sie aus Lausanne einlaufen, ebenso wie die etwas langatmigen Gutachten des Erziehungsrats von Môtiers, der sich nun wieder zum Aussinnen jener pädagogischen Rezepte und Mittelchen zurechtsetzt, wie wir sie schon an ihm kennen.

Als der aus der Schweiz vertriebene Rousseau im Jahr 1765 durch Straßburg reist, stellt sich ihm ein Herr Anga vor, als ein Mann, der seinen Sohn nach Grundsätzen erzogen, die er dem *Emile* entnommen habe, wie er mit Freuden bekenne. »Um so schlimmer, antwortet dem verblüfften Jünger der unberechenbare Meister, um so schlimmer für Sie und für Ihren Herrn Sohn«. Herr Anga hatte eben den Augenblick der Huldigung schlecht gewählt. Auf Acht und Bann muß sich gefaßt machen, wer mein Jünger sein will, wollte der von der fluchtartigen Reise nervös erregte Rousseau offenbar sagen, dem es gewiß nicht beifiel, mit dieser Augenblicksäußerung sein Erziehungssystem als verfehlt oder auch nur als unpraktisch hinzustellen.

Für ein Eingeständnis, daß der *Emile* eine Utopie sei, hält man manchmal — ebenso verkehrter Weise — zwei Briefe vom Februar 1770 an einen Abbé M . . . ., der als Hofmeister sich *Emile* zum Muster genommen hatte. Rousseau hält ihm die Losung: Alles oder nichts! vor und gibt ihm zu bedenken, wer ein so heroisches Werk wie die Bildung eines Menschen auf sich nehme, müsse sich mit ganzem Herzen und mit allen seinen Kräften seiner Sache weihen, sonst könne ein Augenblick der Erschlaffung ihn um die Früchte zehnjähriger Mühen bringen. Lieber noch die ganz

gewöhnliche Erziehung als alle Halbheiten usw. Das ist nichts anderes als eine freilich in starken Ausdrücken gehaltene Paraphrase des Wortes Jesu, Luc. 14, 28 ff., in dem er eine Begeisterung, der er nicht ganz traut, etwas abkühlt und die Nachfolgewilligen überdenken heißt, ob sie »es auch haben hinauszuführen«.

Einer Mutter, die dem Eigensinn ihres verzogenen Söhnchens gegenüber hilf- und ratlos ist, gibt er den Rat, so zu tun, als ob sie den störrischen Jungen in der Pension belassen wolle, aus der er sich fortsehnte. In seiner Angst werde er dann gern auf alles eingehen, was man von ihm verlange, um nur zu Hause bei der Mutter bleiben zu dürfen. Seltsam, daß man diesen simpeln Ratschlag zu einen Widerspruch mit den Grundsätzen des *Emile* hat aufbauschen wollen. — Es ist übrigens beachtenswert, daß Rousseau bei einer solchen Erziehungskonsultation erklärt, er sei diesem Gebiet nun schon so lange entrückt, daß ihm seine eigenen Ideen darüber ganz fremd geworden seien.

Vierter Abschnitt.

Rousseau und Wir.

Rousseau und Wir. So persönlich müssen wir die Frage stellen, wenn wir nun zu einer Würdigung der Bedeutung des *Emile* schreiten. Damit soll eine weitverbreitete Ansicht abgelehnt sein, welche Rousseau nur als Durchgangspunkt in der Entwicklung, als den Dolmetscher fremder, entlehnter Gedanken will gelten lassen und welche seine nicht zu leugnende epochemachende Bedeutung auf seine beredte Sprache, den Reiz seines Stils, die Glut seines Pathos zurückführt, im Grunde also auf die Formung, die er einem schon vorhandenen Gehalt gegeben habe. Wie das schon Frau von Staël so ausdrückte: *Il n'a rien inventé, il a tout enflammé.* Diese Anschauung mag, übrigens auch nur innerhalb ganz bestimmt anzugebender Grenzen, ein gewisses Recht in der Anwendung auf Rousseau, den Politiker, haben. Denn im *Contrat* ist Rousseau einer in einer Reihe, der letzte in der langen Reihe der Naturrechtslehrer, die sich über die Jahrhunderte hin die Hände reichen; da schmiedet er nur ein Glied, allerdings das letzte, schließende Glied einer alten Gedankenkette. Darum hat Rousseau auch ein merkwürdiges Verhältnis zu seinem *Contrat.* Er ist sich bewußt, damit nicht ganz zustande gekommen zu sein, er erklärt den, der ihn ganz verstehe, für gescheidter, als er selbst sei; er möchte wohl sagen: Der *Contrat* ist nicht ganz mein Selbst. Wie anders redet er von *Emile,* seinem ›Meisterwerk‹, an dem er nach 20jährigem Nachdenken 3 Jahre gearbeitet habe und dessen Grundgedanken er auf Inspiration zurückführt.

Nun hat er allerdings bei der Ausarbeitung Lockes *Thoughts on education* emsig studiert und war von jeher ein eifriger Leser des in pädagogischen Fragen an genialen Gedanken so reichen Montaigne. Es ist gewiß verdienstlich und

sehr interessant, wenn man die Stellen sammelt, wo Rousseau sich mit diesen seinen Vorgängern berührt. Allein diesen auf den Gesichtspunkt der Ideenfiliation eingestellten Arbeiten oder den Schlüssen aus ihren Ergebnissen fehlt häufig etwas, was zur philologischen Pünktlichkeit hinzukommen muß: das psychologische Verständnis dafür, was man mit Recht original heißt, und der philosophische Blick auf das Ganze. Zur Originalität eines Gedankens ist nicht erforderlich, daß er noch nie dagewesen ist. Aus einer Berührung, ja Benutzung und Anführung, darf man nicht auf ein Abschreiben schließen. Es ist nach Goethe ja überhaupt schwer, etwas Gescheidtes zu denken, das nicht schon vor uns ein kluger Mann gedacht hat; nur darauf komme es für uns an, diese gescheidten Gedanken noch einmal zu denken. Sie werden, dürfen wir in seinem Sinn hinzusetzen, dann immer etwas anders gedacht sein, als die unserer Vorgänger. Und so ist es in der Tat bei den angeblichen Entlehnungen Rousseaus aus Locke insgesamt. Was man als solche anführt: Privaterziehung, Wichtigkeit der Körperpflege, Abhärtung, Freiheit, Verpönung des Zwangs beim Lernen und noch dies und das, das ist alles bei Rousseau teils anders gewendet, teils anders unterbaut; und die Sinnengymnastik, die in ihrer Begründung am ehesten auf ein Rousseau fremdes Element hindeuten könnte, nämlich auf Lockes Erkenntnispsychologie, sie fehlt gerade in Lockes Erziehungswerk. Und nun gar Montaigne, dieses Repertorium der Gedanken- und Erfahrungswelt des klassischen Altertums, — es müßte ja sonderbar zugehen, wenn er nicht recht oft mit der Weisheit der Alten zusammenträfe.

Aber man will ja sogar den Grundgedanken Rousseaus, die Antithese seiner Naturverherrlichung und Kulturverdammung, in einem aperçu Montaignes entdeckt haben; dessen leicht und heiter hingeworfenen Gedanken vom Vorzug des Primitiven vor dem Kulturmenschen habe Rousseau zum ernsten und schweren Prinzip eines Systems aufgebauscht. Warum greift man dann nicht noch weiter zurück? Warum soll der eifrige Bibelleser Rousseau seine Antithese Natur—Kultur nicht schon im Evangelium gefunden haben, wo sie auch schon steht, in dem Wort Jesu von den Lilien des Feldes, die schöner seien als Salomons Sultansprunk? Oder vielmehr, fragen wir anders: Warum soll es denn unmöglich sein, daß Gott das Licht desselben Gedankens in derselben Ursprünglichkeit nach

einander in den Seelen eines Jesu, eines Montaigne und eines Rousseau aufleuchten läßt? — Wir müssen sodann den Blick von den Einzelheiten mehr auf das Ganze richten. Nun haben doch Rousseaus Gedanken ihren Zusammenhang. Teils hat er ihnen, wenn auch nicht immer mit Glück, die Form eines logischen Systems gegeben, teils haben sie die tiefere Einheit eines unterirdischen Zusammenhangs wie eine Art von Symphonie leidenschaftlicher Erregungen. Wer Rousseau seine Ursprünglichkeit abstreiten will, der muß die Weltanschauung seines Persönlichkeits- und Naturgedankens bei seinen Vorgängern aufweisen. Nun wird es gute Weile haben, bis man die Rousseausche Metaphysik von Natur und Geist bei dem wackeren englischen Philosophen auffindet; und das Natur- und Menschheitsbild, das der Schloßherr von Perigord hat, ist doch auch ziemlich anders geartet.

Haben wir also ein Recht dazu, Rousseau als subjektiven Denker, als ursprünglichen Menschen anzusprechen, so gestaltet sich eine Würdigung seines Werks ganz von selbst zu einer Auseinandersetzung mit seiner Persönlichkeit. Gleicht der Verfasser des *Emile* dem alttestamentlichen Jehovah, wenn er spricht: ›Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, ein Bild das uns gleich sei!‹ so fragt es sich für uns, was dieses Bild wert ist. Nun ist Rousseau sich bewußt — er hat es oft ausgesprochen, am feierlichsten im Eingang seiner Bekenntnisse —, anders zu sein als die andern Menschen auf Erden. Sehen wir genauer zu, so versteht er dieses Wort in zweifachem Sinne. Er ist anders, weil er — fast er allein — der reine Mensch ist, während die andern, verkümmerte oder entartete Exemplare der Spezies Mensch, den Begriff der Gattung nicht erfüllen; und er ist anders, weil ihm ein unheimliches Geschick das Mal der Singularität auf die Stirn gebrannt hat. Wie oft hat man sich schon geärgert, entrüstet, lustig gemacht über diese anmaßliche Selbstbeurteilung! Und doch wird jeder Rousseauleser es bestätigen: Früher oder später verschwindet diese Stimmung vor dem einfachen Zugeständnis: Er hat Recht mit seinem Urteil. Auch in diesem Zug ein echter subjektiver Denker, vereinigt er typisch-menschliche Züge von ursprünglichstem Gepräge mit abnorm privaten; es finden sich bei ihm hohe Offenbarungen über die verborgenen Tiefen des Menschentums neben Verschrobenheiten

im Denken und Fühlen, die den Eindruck des Verrückten, des Narrenhaften machen können. Es gilt, diesen Gesichtspunkt im einzelnen nachzuweisen, in seiner Weltansicht zunächst und dann in der von ihm empfohlenen Praxis.

* *
*

Menschlich im schönsten Sinn ist Rousseaus Idealbild vom vollkommenen Menschen, der lebt, intensiv lebt und zwar jetzt, in der Gegenwart, lebt. *Le sage vit au jour la journée.* Wir können diese und ähnliche Worte — man denke nur an die Warnungen vor dem Sorgengeist der *prévoyance* — nicht vernehmen, ohne daß verwandte Töne in uns miterklingen aus dem Evangelium der Bergpredigt von der göttlich fröhlichen Sorglosigkeit der Kinder Gottes, diese Töne, die Rousseau zum erstenmal wieder gehört und vernehmlich gemacht hat, nachdem sie in der Trübseligkeit der Kirchengeschichte so gänzlich verstummt waren. Sehen wir dann seinem Menschenbild näher ins Angesicht, so dürfte es wohl niemand gereuen, wenn er so beschaffen wäre. Der frohe, gute, freie, klare Mensch Rousseaus ist ein vollwertiges Persönlichkeitsideal. Ein christlicher, buddhistischer oder Schopenhauerischer Heiliger ist dieser Mensch ja nicht; will er auch nicht sein. Und verglichen mit den Faust- und Prometheusnaturen von Sturm und Drang, mit den Helden der Byronschen Romantik und mit den Übermenschen unserer Neuromantiker macht Emil eine sehr schlichte, man möchte fast sagen hausbacken-rationalistische Figur. Aber es geht uns mit zunehmendem Alter wohl allen so, wie es dem Dichter des Faust ging, der sich auch je länger je mehr angesprochen fühlte von dem tüchtigen Typus Mensch des guten alten Rationalismus. Man zieht Ideale, die man leben mag, denen vor, an denen man sich bloß berauschen kann. So mögen wir denn in der phrasenfreien Einfachheit und Nüchternheit dieses Ideals einen Vorzug sehen.

Aber trägt es nicht vielleicht zu weiche, zu schlaffe Züge? Darauf nämlich läuft doch wohl die Rede hinaus, die wer weiß wie oft wiederholte, vom Eudämonismus, jenem sogenannten »seichten« Eudämonismus Rousseaus. Damit hat es seine Richtigkeit; aber wir müssen uns recht verstehen. Versteht man nämlich unter einem Eudämonisten einen Mann, der im Fall des Zusammenstoßes von Pflicht und Neigung

die Pflicht der Neigung opfert, so ist Rousseau kein Eudämonist, als Lehrer der Sittlichkeit nicht und — was etwas mehr sagen will — als Mensch nicht; vorausgesetzt daß wir, wie billig, auf die Jahre seiner männlichen Läuterung und nicht auf die Tage seines jugendlichen Irregehens sehen. Das ist ja freilich richtig, daß Rousseau, der ethische Theoretiker, das sittliche Leben nicht mit der Ausschließlichkeit eines Kant aus dem Begriff der Pflicht entwirft, sondern das Streben nach Glück und Freude ein gewichtiges Wort dabei mitsprechen läßt. Nun hat gewiß der moralische Rigorismus etwas Imponierendes, und es ist keine Frage, die Stoiker, der Kant des kategorischen Imperativ, ein Fichte, ein Carlyle stellen sich auf ein höheres Niveau als der Schöpfer des *Emile*. Aber vielleicht gehört es zur schönen Menschlichkeit und Wahrheit des *Emile*, daß sein Verfasser diesen Weg, auf dem er sich in den Stunden seiner exaltierten Stimmungen auch gern erging, hier einzuschlagen doch verschmäht hat.

Ein konkretes Beispiel möge erläutern, was damit gemeint ist. Man stelle sich noch einmal die Art vor Augen, wie in *Emile* die menschliche Tätigkeit, die Berufsarbeit aufgefaßt wird. Zunächst ganz nüchtern, rechts- und geschäftsmäßig, als ein Beitrag, den jeder, der zu leben haben will, für seinen Unterhalt der Gesellschaft zu leisten hat. Dazu tritt dann die Lust an der Tätigkeit als solcher, die süße Gewohnheit des Wirkens. Und nun können Augenblicke kommen, Höhepunkte, in denen die Pflicht ihre Stimme erhebt, Opfer heischend und Selbstverleugnung anbefehlend. Da gilt es, auch nach Rousseau, ›Tugend‹ zu üben, wenn der Mensch sich nicht um den höchsten Wert bringen will, den er erreichen kann. Nun erhebt sich die Frage, ob es möglich ist, die ganze Fläche des sittlichen Daseins auf das Niveau dieser Höhepunkte hinaufzuheben, das gesamte Leben zu einer Praxis der Selbstverleugnung zu machen. Großzügig und entschlossen wie er ist, bejaht der sittliche Rigorismus diese Frage unbedenklich, und der Rousseau des ersten *Discours*, der Rousseau des *Contrat social* stimmt auch in diesen Chor mit ein. Aber dem Rousseau des *Emile* sind Bedenken gekommen. Er hat sich gesagt, das Leben der *vertu*, das Leben der täglichen, puren Selbstverleugnung und der Opfer, ist das Leben des sittlichen Heros, des Märtyrers. Will der Mensch, der kein sittlicher Übermensch ist und der keine Heroen- und Märtyrer-

taten aufzuweisen hat, die rigorose Moral als die seinige in Anspruch nehmen, so bleibt er nicht in den Grenzen der Wahrhaftigkeit. Selbstverständlich kann die ethische Streitfrage hier nicht entschieden werden; aber so viel läßt sich doch sagen: Mit dem Vorwurf des Eudämonismus, sofern damit eine sittliche Abschätzung verbunden sein will, sollte man vorsichtig umgehen. Tut solche Taten, möchte man manchen Kritikern Rousseaus zurufen, die sich aus dem Streben nach Glück und innerer Befriedigung nicht mehr erklären lassen! Dann habt ihr den Eudämonismus im allgemeinen und den Rousseaus im besonderen trefflich widerlegt. Ohne das ist der moralische Rigorismus — flatus vocis, Phrase.

Wir können also nicht finden, daß das Gute zu kurz kommt in Rousseaus Bild vom vollkommenen Leben; eher vom Schönen könnte das gelten und namentlich vom Wahren. Hier stoßen wir auf eine Schranke seiner Natur, die insofern zu den einseitig religiösen gerechnet werden muß, als der Durst nach intensivem Glück, nach Seligkeit, sie ganz durchdringt. Darum wird er dem Erkenntnistrieb, dessen Entfaltung zur Selbständigkeit und Unabhängigkeit von praktischen Bedürfnissen doch auch zum vollen Menschenleben gehört, nicht ganz gerecht. Und zwar in seinen beiden Formen wird er ihm nicht gerecht, nicht in dem Bedürfnis, das, auf seinem Höhepunkt zur positiven Wissenschaft sich entfaltend, von allem Anfang an uns treibt, die Welt im einzelnen wissend zu umfassen und zu beherrschen; und nicht in dem Drang, dem Lessing den schönsten Ausdruck verliehen hat, dem philosophischen Eros, dem uninteressierten Streben nach der ganzen Wahrheit, nach Wahrheit bloß um ihrer selbst willen.

Und nun der Mensch unter den Menschen. Nehmen wir hier einmal den ganzen Rousseau, daß heißt den *Emile*, die *Héloïse* und den *Contrat* zusammen, so haben wir freilich die wesentlichen Elemente alle in der Hand: die Selbständigkeit der Einzelpersönlichkeit, die Innigkeit der sympathetischen Herzensverbindungen und die unbedingte Hingabe des Willens an ein großes Ganzes. Aber allerdings, die Unausgeglichenheit, die Zwiespältigkeit springt in die Augen. Von einer organischen Verbindung von Einzelmensch, Familie und Staat ist keine Rede. Wie ein Maulwurf gräbt er, in jedem der drei Hauptwerke, immer nur je in e i n e m Gang. Doch wenn nicht typisch-menschlich, so ist er hierin vielleicht pro-

phetisch-typisch für unser Geschlecht, das des 19. und 20. Jahrhunderts. Gerade in dem unausgeglichenen Widerspruch zwischen seinem *Emile* und seinem *Contrat* ist er unser aller Bruder, vielleicht unser aller Vater. Ist uns doch auch, ob wir wollten oder nicht, der soziale Geist durch alle Poren eingedrungen; und dann können wir uns wieder dem Zauber des Evangeliums der Selbstbejahung nicht entziehen, wenn es uns von einer gefühlsmächtigen Persönlichkeit wie Nietzsche, von einem tiefbohrenden Denker - Dichter wie Ibsen vorgetragen wird. Ein Ethiker und Politiker aber, der diese Gegensätze des Individualismus und des Sozialismus ausgeglichen hätte, nicht mit bloßen Worten, sondern innerlich und lebenswahr, ist unter uns noch nicht erstanden. Auf eine solche Ausgleichung ist übrigens der *Emile*, mit dem wir es hier zu tun haben, auch gar nicht bedacht; entscheidet er sich doch, wie wir sahen, mit bewußter Einseitigkeit für e i n Ideal, das individualistische. Und im Blick auf dieses sagen wir: typisch-menschlich für den modernen Menschen wenigstens, der über die älteren Formen des Fühlens der Menschheit hinausgewachsen ist. »Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit«. Dieses Wort könnte als Wahlspruch über dem *Emile* stehen.

Dem Idealbild der Persönlichkeit stellt Rousseau den Ekelbegriff der Gesellschaft gegenüber. Hier macht er es uns schwer, ihn zu würdigen, weil der flackernde Blick seiner Entrüstung nicht mehr klar und scharf sieht. Wir wissen nicht recht, was denn diese »schlechte Gesellschaft« sein soll, vor der wir uns hüten sollen. Den Umgang des Menschen mit Menschen überhaupt kann er ja nicht mehr meinen; der überstiegene ethische Solipsismus des zweiten *Discours* war doch nur eine Art Kinderkrankheit seines Idealismus, die er in *Emile* hinter sich hat. Oder meint er die menschliche Gemeinschaft, nur soweit sie rechtlich verfaßt und in einer sozialen Hierarchie gegliedert ist? Doch wohl nicht, denn er kennt ja einen idealen Rechtsstaat, für den er selbst Gesetze entwirft. Dann also wohl den schlechten Staat der schlechten Wirklichkeit, die Rechtsgemeinschaft, in der das Recht zum Unrecht und zur Plage, in der Vernunft zum Unsinn geworden ist. Doch das politische Ressentiment ist in *Emile* nicht stark. In diesem Werk scheint er mehr auf das zu zielen, was der Franzose *le monde*, *le beau monde*, *le grand*

monde heißt, die blasierte, hohle, korrupte Welt der oberen Zehntausend. Wir werden nicht recht klug aus ihm. Aber diese theoretische Unklarheit hindert uns nicht, an seiner Stimmung etwas Richtiges anzuerkennen. Ohne es zu wissen, hat er einen altchristlichen Begriff wieder belebt, einen Begriff, den nur der Pietismus, dieser aber in ärmlicher, kleinlicher, sektenhafter Weise aufrechterhalten hat, und der dem liberalen Neuprotestantismus nahezu ganz abhanden gekommen ist. Wir meinen den Ekelbegriff des *κόσμος*, der »Welt«, von der sich der Mensch Gottes unbefleckt erhalten muß; der Welt, »jener ewigen Lobrednerin und Lehrerin aller falschen Tugenden und Verleumderin alles Wahren, jener Widersacherin jeder inneren und dem Menschen wahrhaft eigenen Größe, jener Sklavin der Starken, Tyrannin der Schwachen, Hasserin der Unglücklichen«, wie Leopardi sie charakterisiert[1]. Diese böse Macht gibt es und sie gibt den Ton an in der Gesellschaft; hierin hat Rousseau recht, allen Schmeichlern der Welt zum Trotz. Kein Mannesleben ohne schärfsten Gegensatz zu dieser Macht, ohne Konflikte mit ihr.

Was sollen wir von der Stellung des Menschen nach Rousseaus Herzen zur Gesellschaft sagen? Das Grundsätzliche daran werden wir der Billigung wert oder doch in seiner Art erfreulich finden, nämlich jenes Grundgefühl stolzer Selbständigkeit, das an die altpuritanische Independenz erinnert. Es sei hier im Vorübergehen auf den prachtvollen Gegensatz hingewiesen zwischen dem Menschen Rousseaus und den Bürgern des Idealstaats, die Goethe in der pädagogischen Provinz seines Wilhelm Meister heranbilden will. Bei Rousseau treffen wir im innersten Kern den Stolz, bei Goethe die Ehrfurcht in ihren drei Formen; die Ehrfurcht, die ja auch Rousseau nicht fremd ist, wenigstens nicht als Ehrfurcht vor dem, was über und vor dem, was unter uns ist, die er aber allerdings als Ehrfurcht vor dem, was neben uns ist, kaum kennt. An der Stelle dieser Stimmung finden wir bei ihm ein moralisch-aristokratisches herabsehendes Selbstgefühl. Was sind das für Gegensätze? Steht hier das alte Regime gegen das moderne Bewußtsein? Oder das Deutschtum, ein im leidentlichen Luthertum zu Respekt und Gehorsam erzogenes Deutschtum, gegen das Westeuropäertum, das von den Zeiten

1) Ich entnehme das Zitat der Schrempf'schen Zeitschrift Die Wahrheit, Jahrg. 1894, S. 295.

des Calvinismus her einen kriegerischen, revolutionären Tropfen in seinem Blut hat? Oder höhere, reifere Weisheit von oben her gegen ein noch unreines, ungeläutertes, trotziges Selbstbewußtsein? Vielleicht ergänzen sie sich und könnten gegenseitig von einander etwas lernen, die Zöglinge Goethes und Rousseaus. Wir lassen diese Fragen dahingestellt. Wertvoll jedenfalls ist der von Rousseau kurz, programmartig angeschlagene Gedanke, daß die Persönlichkeit, die etwas für sich ist, schon als solche auch ihren Wert hat für andere.

Ganz anders verhält es sich mit der Ausführung dieses Gedankens von der Unabhängigkeit der Einzelpersönlichkeit. Hier spiegelt sich die private Unzulänglichkeit Rousseaus wieder, der sich fort und fort in schiefen, unmöglichen Stellungen befindet, der in der unreinlichen Sphäre halber Abhängigkeit, halber Unabhängigkeit lebt und dabei deklamiert und gestikuliert, als wäre er ein ganz Unabhängiger. Nicht daß er ein französisches Honoratiorenkind als kleinen Wilden laufen lassen will, werfen wir ihm vor; das mag überspannt sein, aber hat Sinn — bei ihm. Vielmehr, daß er einen so falschen Wilden aus ihm macht. Das ist schlimm: diese falsche Unabhängigkeit, die er ihm verleiht, da es doch an allen Ecken und Enden behütet ist wie von Engeln des Himmels; die Unwahrheit, so zu tun, als sei dieses Kind, wie der Wilde, auf den Selbsterhaltungstrieb gestellt, da doch dieser Trieb durch die Vorsorge der Eltern so gut wie ausgeschaltet ist; die spielerische Selbständigkeit des jugendlichen Emil, der sich stellt als ob er durch seinen Arbeitsbeitrag an die Gesellschaft seinen Unterhalt verdiente, wenn er einen Tag in der Woche bei seinem Tischler zubringt. Sogar noch die Umwelt ist ganz ebenso halb-wahr, halb-verlogen, wie eine Theaterdekoration; man denke nur an die Sommerfrische auf dem ländlichen Schloßgut des Vaters, das er uns als Wildnis ausgeben will. Dilettierender Ernst, ein sich ernst nehmendes Dilettieren — einer der bösesten Züge an diesem Menschen.

Aber sofort erhebt sich uns dieser Proteus nun wieder ins Große, wenn wir uns dem Glauben zuwenden, in dem sein Ideal verankert ist. Rousseaus Naturglaube ist gar nichts anderes, als ein Wiederaufwachen alter religiöser Stimmungen in einem religiös dürren Jahrhundert, nur in neuen Formen. Man braucht bloß die Ausdrücke leicht zu verändern, so hat man alle die alten biblischen, christlichen, protestantischen

Sätze: Was Gott tut, das ist wohlgetan. Nicht uns, Herr, nicht uns, deinem Namen gib Ehre! Der Mensch wird gerecht nicht durch eigenes Verdienst und Werk, sondern durch die zuvorkommende allwirksame Gnade Gottes. Es ist schwer begreiflich, wie ein sonst so verständiger Mann wie K. von Raumer das so verkennen und fortwährend über Rousseaus »Unglauben« zetern und wettern konnte. Rousseau ist ein Glaubender, wie ein Faust, zu dem auch ein Gretchen hätte sagen können: »So ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit ein bißchen anderen Worten«. Und auch er könnte ihr erwidern: »Es sagens aller Orten alle Herzen unter dem himmlischen Tage, Jedes in seiner Sprache, warum nicht ich in der meinen?« Aber müssen wir nun nicht auch bei ihm fortfahren wie im Text: »Steht aber immer schief darum, denn du hast kein Christentum«? Man denke nur an den kühnen Satz von der Güte der Natur mit allen seinen Folgerungen, vor allem mit der Folgerung, die er zu ziehen wagte, daß er sich selbst als gut fühlte. Das ist freilich das pure Gegenteil der Augustinischen Erbsündenstimmung, ob aber unchristlich? Könnte es nicht als ein frisch ausschlagender Trieb des alten christlichen Gefühls der Gotteskindschaft, des altprotestantischen Rechtfertigungsbewußtseins zu deuten sein? Die neue Form eines freieren, europäischen, modernen Christentums, das alles Asiatische abgestreift hätte, vor allem die asiatische Manier, sich Gott als Tyrannen vorzustellen, dem der Mensch als Sklave sich wohlgefällig darstellt, wenn er sich so schlecht als möglich macht. Doch das mögen die Theologen ausmachen.

Wir weisen weiter hin auf die tiefen Blicke in das Wesen von Gott-Natur und in die Wirkungsgesetze dieser Macht, die diesem Manne vergönnt waren. Man nehme nur den feinen Gedanken, daß die Gesetze der geistigen Wirklichkeit nicht die Starrheit der Naturgesetze, sondern eher den Charakter von Winken haben, daß wir es hier mit Gesetzen zu tun haben, die einen gewissen Spielraum für die Freiheit lassen, mit einer Naturmacht, gegen die man sich widersetzlich wenden kann, die sich freilich zu ihrer Zeit zu rächen und strenge zu strafen weiß. Wie erinnert das an die Charakteristik des Waltens der Natur in Goethes Hymnus »Natur«! Noch in dem großen Widerspruch, den man Rousseaus Weltauffassung immer wieder vorwirft, steckt Tiefsinn, in dem

Widerspruch zwischen seinem naturmonistischen Glauben und seinem dualistischen Empfinden. Wie oft hat man ihn nicht schon belehrt mit der einleuchtenden Schlußfolgerung: Du gibst doch zu, daß alles von Gott kommt, also doch auch Gesellschaft und Kultur. Nun sagst du selbst, was von Gott komme sei gut. Also:? Aber er kann sich nicht entschließen, der Verstandeskonsequenz wegen das gut zu nennen, was ihn das warm und edel fühlende Herz nun einmal als verdorben, abscheulich, niederträchtig empfinden läßt. Und er mag dann doch auch nicht, um die Inkonsequenz zu beheben, den Obersatz des Glaubens korrigieren; er mag und kann nicht, in prometheischem Trotz oder in luziferhafter Lästerung, den Urgrund der Wirklichkeit schlecht und dumm schelten; er würde sich davor Sünden fürchten wie vor einer Verleumdung. Für den philosophischen Denker, wie man sieht, eine verzweifelte Lage, aber vielleicht Menschenlos und insofern auch das wieder — typisch: Von der höchsten Weltanschauung, vom Gottesglauben, vom Monismus können wir nicht lassen; sie folgerichtig durchzuführen reicht unsere Kraft nicht. Es gibt keinen Glauben ohne Anfechtungen, kein System ohne Disharmonien. Konkret gesprochen: Kein Frommer vermag alles aus der Hand Gottes zu nehmen, kein Philosoph vermag alles *sub specie aeternitatis, sub specie Dei sive naturae* zu schauen.

Einer von denen, die der Menschheit Offenbarungen über sich selbst bringen, wurde Rousseau dadurch, daß er die Fähigkeit besaß, die Natur im lebendigen Werden zu sehen, nicht mehr scholastisch, spinozisch als starres Sein. Er ist einer der Väter des modernen Entwicklungsgedankens, dadurch, daß er es vermochte, die menschliche Persönlichkeit als lebendiges Naturerzeugnis zu schauen, auf das die Begriffe des Wachsens und Ausreifens anzuwenden sind, Natur- und Sittengesetz in einer ungebrochenen Entwicklung darzustellen, ohne dadurch das Sittengesetz herabzudrücken; hierin Kant überbietend, dem er entscheidende Anregungen gab, und über ihn hinweg dem größeren Schleiermacher die Hand reichend. Es wird nicht zuviel gesagt sein, ihn — auf geistigem Gebiet — den Entdecker des biogenetischen Grundgesetzes zu nennen, demzufolge der einzelne dieselbe Entwicklung durchlebt, die das Geschlecht im ganzen durchlaufen hat. Auf diesem Punkt stoßen wir freilich sofort auch wieder auf

Schranken in Rousseau. In der Praxis nämlich scheitert er an einer Klippe, die auch allen späteren Anwendungen des Gesetzes verhängnisvoll geworden ist. Die in jenem Gesetz ausgedrückte Tendenz wird ja immer durchkreuzt durch die Tatsache, daß das Kind unter dem übermächtigen Einfluß der Generation steht, in die es hineingeboren wurde, so daß wir nie zu einer reinen Anschauung des Gesetzes kommen. Der Versuch, diese Tatsache durch künstliche Mittel aus der Welt zu schaffen, muß mißlingen, und ist auch Rousseau gründlich mißlungen. Sodann, was noch bedenklicher ist: Er hat wohl eine lebendige und sichere Anschauung von der Entwicklung des Einzellebens, aber nur schwankende, dürftige und haltlose Vorstellungen von der Entwicklung des Geschlechtes. Hier ließ er noch reichlich Raum für die große Geschichtsphilosophie der Deutschen, Hegel vor allen. Auf der Reifestufe, die er in *Emile* erreicht hatte, hätte er sich zurückwenden müssen, um seinen zweiten *Discours* umzuschaffen, der noch mit den schlechten und rückständigen theologischen Denkformen, Sündenfall, Zufall und ähnlichem gearbeitet hatte. Daran hinderte ihn das, was er mit überstrengem Ausdruck seine »Faulheit« heißt. Als subjektiver Denker, der er ist, kann er nur aus Inspiration denken; fehlt sie, so ist er hilflos. Aber es ist und bleibt bedauerlich und verhängnisvoll, daß er der genannten Aufgabe nicht oder nicht mehr gewachsen war. Wer den Gedanken der Notwendigkeit in der Entwicklung des Einzellebens sieht, muß ihn auch auf den Gang des Geschlechtes übertragen.

Hat er nun wenigstens die Individualentwicklung richtig gesehen? Ist er der rechte Geschichtsschreiber des menschlichen Herzens, wie er sich in den *Dialogues* heißt? Es sei ihm für alle Zeiten hoch angerechnet, daß er jenen Gegenwartsgedanken des Evangeliums (s. S. 170) hier fruchtbar gemacht hat, daß er den Eigenwert jeder Stufe, den der Zukunftsmensch, der moralistische wie der intellektualistische, so gerne zu opfern, als Mittel zu verbrauchen geneigt ist, schön und kräftig behauptet hat. An einzelnen Mißgriffen fehlt es freilich nicht. Vor allem ist ihm die Periodisierung zu starr geraten. Die Grenzen zwischen den Lebensaltern sind flüssiger als er denkt; so sauber geschieden treten die einzelnen Geisteskräfte nicht hintereinander auf, wie er es darstellt. Ein schwerer psychologischer Fehler ist die Ankettung von Phantasie und

Gefühl an die Sexualität und die Leugnung ihres Daseins und Wirkens auf früheren kindlichen Stufen. Das ergibt dann den seltsamen pädagogischen Gedanken, erst ein handelndes und denkendes, hernach ein fühlendes und liebendes Wesen zu bilden. Wunderbar bei einem Mann, der gerade der Phantasie und dem Gefühl das Größte verdankte, was er hatte und was er geben konnte. Aber es erklärt sich aus unserem Gesichtspunkt, daß Rousseau ein subjektiver Denker ist. Weil bei ihm Phantasie und Gefühl, angeregt durch die sinnlich verführerischen Bilder jener Romangestalten, unnatürlich früh und stark in Tätigkeit traten, und weil er das als fatal bei sich erkennt, so konstruiert er das Normale als sein Widerspiel: Das rechte Kind hat noch keinerlei Phantasie und ist spröde gegen das Fühlen. Dazu kommt, daß er so wenig Gelegenheit hat oder nimmt, Kinder zu studieren. Er muß befreundete Damen um Beobachtungsmaterial bitten. Unter der Fülle der Menschengestalten in den *Confessions* kein einziges Kind. Darum versteht er nur wenig vom kindlichen Spiel und sieht auch nicht — er, der ein Auge dafür gehabt hätte, — die Poesie im Spiel.

Und nun noch eine merkwürdige Gruppe von Sätzen über die Entwicklung des Menschen, vom sittlichen Gesichtspunkt aus betrachtet: Der Mensch an und für sich ist gut mitsamt seinen Trieben — wie sollten sie anders als gut sein, da sie ihm doch von Gott gegeben sind! Der Mensch, den wir trotzdem tatsächlich böse finden, ist so geworden durch das Zusammentreffen mit Seinesgleichen, im Zusammenstoß mit ihnen. So müßte sich wohl ein Weg finden lassen, auf dem der Mensch, mit aller Vorsicht ins Verhältnis zu seinen Nebenmenschen eingeführt, gut bliebe. Diesen Weg zu zeigen, war der Zweck des *Emile* nach dem Brief Rousseaus an den Erzbischof von Paris. Das wäre dann die normale Entwicklung ohne den Umweg über die »Sünde«. An diese Möglichkeit glaubt der Indeterminist Rousseau, wie jeder daran glauben muß, der die Freiheit des Willens behauptet. Der Determinismus wird hier doch wohl tiefer sehen. So richtig der erste und der zweite jener drei Rousseauschen Sätze sein mögen, so wenig dürfte der sittliche Optimismus des dritten Satzes haltbar sein. Dabei können wir davon absehen, daß Rousseau eine schwere Komplikation des Problems ganz außer Betracht läßt. Er weiß, wie wir sahen,

noch nichts von der Tatsache der Vererbung sittlicher und unsittlicher Anlagen. Immerhin ist das nicht entscheidend. Denn die Vererbung, besonders die des Bösen, ist zwar eine furchtbare crux, doch eher für den Gottesglauben als für die Sittlichkeit und die sittliche Wertbeurteilung. Der Gesichtspunkt, der durch Jesu Gleichnis von den anvertrauten Pfunden dargeboten wird, gäbe für die sittliche Frage eine befriedigende Lösung. Aber selbst wenn wir von Rousseaus Voraussetzungen ausgehen, der keine angeborene schlimme Belastung kennt, es bleibt dabei: Der Mensch kann seinem Schicksal nicht entgehen. Im Zusammenstoß des fremden Rechts, d. h. der Pflicht, mit dem eigenen Recht, d. h. der Neigung, wird der Mensch schuldig — unschuldig schuldig, aber notwendig schuldig. Das ist das Tragische am Menschenlos. Diese Wahrheit, in der die überlieferte wie die moderne Weltanschauung gleichermaßen zu ihrem Rechte kommen, hat wohl noch niemand so scharf gesehen, so klassisch zum Ausdruck gebracht, wie Christoph Schrempf in seinem *Menschenlos.* Leider ist Rousseau zu dieser Erkenntnis nicht vorgedrungen.

* * *

Wir wenden uns dem Erziehungssystem zu. Wer den *Emile* kritisieren will, muß den Standpunkt hoch genug nehmen. Er darf an das Buch, das ja ausdrücklich kein System der Pädagogik sein will, nicht mit den Erwartungen und Forderungen des pädagogischen Praktikers und Methodikers herantreten. Unmöglich kann derjenige, der in der Einführung in die bestehende Gesellschaft und Gesittung das Ziel der Bildung sieht, das finden, was er sucht, bei einem Manne, der die Hinausführung aus diesem Bereich, die Hinaufführung über diese Sphäre sich zum Zweck setzt. An den Mißverständnissen, die daher kommen, ist Rousseau selbst weniger schuld als seine Kritiker; er hat deutlich genug gesagt, daß es ihm um eine reformatorische Umbildung und Höherbildung des Typus Mensch zu tun ist, um eine »neue Schöpfung«, wie der Apostel Paulus sich ausgedrückt hätte. Soll unser Emil einmal die Abiturientenprüfung bestehen und Reserveoffizier werden, so müssen wir ihn andern Bildnern und Lehrmeistern übergeben als Jean-Jacques Rousseau.

In diesen Zusammenhang gehört auch die namentlich in

Deutschland beliebte Parallele zwischen Rousseau und Pestalozzi, die zum Nachteil Rousseaus auszuschlagen pflegt. Nicht mit Unrecht, und doch auch nicht ganz mit Billigkeit. Männer der Praxis, die dem schlichtesten und schönsten Beruf ein Leben werktätiger Liebe weihen, können gewiß nie hoch genug geschätzt werden. Was ist damit verglichen alles Schriftstellern! Aber es sind mancherlei Gaben, sagt der Apostel. Wir können unmöglich alle Waisenhausväter werden; sonst gäbe es deren zu viele. Es muß auch Leute geben, die für diese Praktiker die Gedanken erzeugen, von denen sie zehren. So braucht man unseren Rousseau nicht abzukanzeln, wenn er, seiner praktischen Unzulänglichkeit bewußt und geständig, lieber »die Feder zur Hand nehmen will, als Hand ans Werk legen«. Die Gesinnungsverwandtschaft Rousseaus und Pestalozzis sollte man darum doch nicht verkennen und die Liebe in *Emile* nicht vermissen, weil sein Verfasser das bei Pietisten beliebte Schwatzen von der Liebe mit Kindern nicht mag. »Warum sucht ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?« Wer den Pulsschlag dieser Gesinnung nicht aus dem Buche herausfühlt, ist ein minderwertiger Psycholog. Ein psychologischer Lapsus ist es auch, wenn man den volksfreundlichen Armenvater Pestalozzi ins Licht stellt gegenüber dem »im geheimen doch hochmütig und aristokratisch gesinnten« Rousseau, der sich ja ein Honoratiorenkind zum Zögling wähle und ausdrücklich erkläre, für die Kinder der Armen brauche es gar keine Erziehung. Wie man ihn nur so verkennen kann! Als ob nicht viel eher etwas wie Sansculottenhochmut aus dieser Bemerkung des Plebejers Rousseau spräche: Für die Armen, ihre lieben Kinder, an denen sie Wohlgefallen hat, sorgt Mutter Natur schon von selbst; die Reichen und Vornehmen, diese Stiefkinder der Natur, diese Verwahrlosten, müssen im Rettungshaus der Hofmeistererziehung untergebracht werden, wenn sie in ihrem Sumpf nicht ganz und gar verkommen sollen. So meint er es.

Wir haben oft schon auf die Einseitigkeit aufmerksam gemacht, mit der sich die subjektiven Denker zeitweilig in einen Gedankengang verbohren können, als einen Zug, der für sie bezeichnend ist. So ist Rousseau, nachdem er sich einmal entschlossen hat, die pädagogische Lehrkanzel zu besteigen, eine Zeit lang Pädagog durch und durch und nichts

anderes als Pädagog. Der Ernst und Eifer, mit dem er seine Aufgabe anfaßt, ist schön und rührend. Er kann einem aber auch zu viel werden. Man möchte dem bestrebten Mann oft etwas mehr Läßlichkeit wünschen. Schmerzlich vermißt man den Humor an diesem Dozenten der Pädagogik[1]). Von seinen Kollegen sind freilich auch manche nur spärlich mit diesem Öl gesalbt. Wir sehen aber auch ganz wohl, warum er keinen Humor hat und keinen haben kann. Er hat zu wenig Glauben. Er traut seiner Mutter Natur doch nicht zu, daß sie ihre Sache recht machen kann, schließlich auch ohne ihn. Er muß doch alles machen und nimmt sich todernst. Der Reformeiferer in ihm übertäubt mit seinem Lärm die Stimme des Glaubenden. Und dann begegnet ihm etwas Menschliches, Allzumenschliches. Wie der geistliche Eifer in der Menschheit die Stellvertreter Gottes ins Dasein gerufen hat in Gestalt von Personen, Büchern oder Anstalten, so glaubt der erzieherische Reformeifer in Rousseau, er könne die Gott-Natur durch Kunst ersetzen. Dieser Gedanke, zusammen freilich mit ganz privaten Verschrobenheiten und Schrullenhaftigkeiten in Rousseaus Natur, ist schuld an den »pädagogischen Listen, mit denen der Zögling umkreist wird«, um Haubers treffenden Ausdruck zu benützen, er ist schuld an der oft getadelten Theatermaschinerie der abgekarteten Geschichtchen: Daß Emil Bohnen ins Melonenbeet des Gärtners stecken muß, um hinter den Begriff des Eigentums zu kommen, und was der Fündchen mehr sind. Die Personifikation dieser verfehlten Idee ist der Präzeptor, dieser gesalbte pontifex maximus der Natur, der nicht wirken will wie Eltern und Lehrer, Kameraden und Freunde, die an ihrem Ort als Teilkräfte der Natur tätig sind und sich so auffassen, wenn sie bescheiden sind, der vielmehr sie alle verdrängen und ersetzen muß, weil in ihm die Fülle der Gott-Natur leibhaftig wohnt. Man beachte übrigens, wie scharf logisch, man möchte sagen: verwünscht konsequent, bei diesem leidenschaftlichen Dialektiker alles aus dem System abgeleitet ist, auch das Unnatürlichste, selbst noch die Ausschaltung der natürlichen Lebensgemeinschaften Familie, Kameradschaft usw.: Nur die Natur ist gut, die Gesellschaft ist schlecht; nun ist

1) Nebenbei: Was hätte er für Augen gemacht zu einem Struwwelpeter als Kinderbuch!

die Familie aber doch auch Gesellschaft; alle Gesellschaft aber ist schlechte Gesellschaft; also . . . .

Nur gegen einen Einwand soll der unglückselige Präzeptor doch auch einmal in Schutz genommen werden. Es werde hier, tadelt man seit Jean Paul immer wieder, der Erzieher dem Zögling, eine Persönlichkeit einer andern »aufgeopfert«. Ein sonderbarer Tadel, zum mindesten von seiten derer, die sich unsere heutige Kultur der Arbeitsteilung recht sein lassen und nicht mit Wort und Tat dagegen ankämpfen. Hunderttausende von Handarbeitern verbrauchen wir heute als Maschinenteile, viele Kopfarbeiter müssen ihr Leben mit Addieren und Durchprüfen von Additionen oder ähnlichem Staubschlucken hinbringen. Und einem so hohen Ziel, wie es die Bildung eines Menschenkinds ist, sollte einer sein Leben nicht weihen sollen? Was gibt es denn für einen Beruf, der des Menschen würdiger wäre? Man kann den Vorwurf anders wenden, und dann läßt sich darüber reden. Man kann sich fragen, ob das Innenleben eines Menschen so ganz in seinem Beruf aufgehen soll, wie es Rousseau von seinem gouverneur fordert, der gar nichts mehr für sich ist und dessen Eigenleben untergeht in dem idealen Bestreben des Erziehens. Rigoristen der Pflicht werden das so recht finden. Aber Natur und Wahrheit sprechen dagegen. Nicht einmal der Vater ist bloß Vater, sogar im Verhältnis zum Kind soll er nicht bloß Vater sein. Schlimm, wenn er nicht auch da noch etwas für sich ist. Und nun vollends der Lehrer!

Die Stärke der Rousseauschen Erziehungslehre liegt in dem Reichtum ihrer genialen, fruchtbaren Leitmotive. Aber es gilt hier das französische Wort: Jedermann hat die Fehler seiner Tugenden. Der Fehler der subjektiven Denker, der Intuitionsmenschen und Propheten, ist, wenn sie praktisch werden wollen, eben das, worin ihre Tugend besteht: Die Fülle ihrer Gesichte, dieser *embarras de richesse*, der ihnen selbst verhängnisvoll wird. So starren sie jeweils hingenommen auf eine Idee, deren Glanz ihnen gerade aufleuchtet; aber es fehlt ihnen der ruhig umspannende Blick des schwebenden Adlers, der die großen objektiven Denker auszeichnet. Sie graben ihre Maulwurfsgänge tief in die Erde, aber schon sie selbst finden sich schwer in diesem labyrinthischen Gewirre zurecht. Und wir andern kommen erst recht in Ver-

legenheit, wenn wir uns ihre Wahrheiten zueignen wollen. Rousseau hat ein Ideal; sieht man genauer zu, so ist es eine Mehrzahl von Idealen, die in Spannung, in Widerstreit mit einander treten können. Er merkt das aber nicht, weil ihm in der Stimmung des Augenblicks eines seiner Ideale immer sein ganzes Ideal ist. Der Wunsch, glücklich zu sein, kann der Tugend scharf zusetzen und kann seinerseits durch den Freiheitsdrang überwältigt werden. Die Pflicht, gut zu sein, kann fordern, daß wir auf unser Glück verzichten. Die moralischen und eudämonistischen Bedürfnisse dämpfen das Licht und trüben die Klarheit, die sonst dem rechten Mann zum Leben so unentbehrlich ist wie die Luft zum Atmen; man denke an Rousseau, den Bedürfnistheologen. Alle diese und noch andere Verwicklungen und Zusammenstöße kommen vor.

Eine andere Verlegenheit, die denselben Grund hat: Rousseaus Gottheit, die Natur, ist Triebmacht und ist Schicksalsgöttin. Wann soll man der einen folgen, wann die andre sich zum Vorbild nehmen? Als Trieb spricht die Natur im Kind, in den Eltern, in der persönlichen Umgebung des Kindes, und allen sagt sie verschiedenes. Was soll gelten? Neben der Natur steht die Widernatur, m. a. W. in den Menschen, wie sie sind, ist die Natur entstellt, ist aber doch noch da, ist nicht untergegangen. Wie scheide ich das Natürliche vom Unnatürlichen? Rousseaus Weisungen sind wie die delphischen Orakel, klug aber schwer zu fassen. Das Bedürfnis im Kind ist die Natur, die Laune ist die Unnatur. Wer mir nur in der Geschwindigkeit sagen könnte, ob in den Tränen des Kindes jetzt gerade das Bedürfnis sich Luft macht oder die Laune! Könnte nicht bei dem einen Natur sein, was bei dem anderen Widernatur ist? Den Relativismus, der das behauptet, hat Rousseau im Eingang des *Emile* schroff zurückgewiesen, schließlich aber doch selbst anerkennen müssen. Und gesetzt, ich wüßte unzweideutig, wo Natur ist und was sie will, so weiß ich immer noch nicht, wie ich mich mit meinem Willen zu ihrem Willen stellen soll. Rousseau läßt mir in seinen vier Formeln ja eine vierfache Wahl. Ich kann seelenruhig die Natur walten lassen und die Hände in den Schoß legen; ich kann besorgten Sinns sie schützen und ihr freie Bahn schaffen; ich kann mit seelsorgerlicher Bemühtheit als ihr Stellvertreter dasselbe tun, was sie tut; ich kann gar stolz und trotzig ihr entgegenwirken Denn der Mensch

ist ja ein Naturwesen, dessen Natur es ist, sich unter Umständen gegen die Mutter Natur zu stellen. Wann gilt nun Formel Nr. 1, wann Nr. 2, 3, 4? Rousseau, der Prophet, läßt uns in diesen Verlegenheiten sitzen.

Wir gehen ins einzelne ein und wenden uns der Bildungstheorie des *Emile* zu. Sofort fällt uns wieder der Fehler der einseitigen Einstellung des Blicks auf, ein Fehler, der hier um so bedenklicher ist, da er zusammenwirkt mit einem öfters berührten Mangel seiner Naturausstattung und mit Lücken seiner Bildung. Er kann den Erkenntnistrieb nicht gerecht würdigen, und er hat seine Studienjahre unerlaubt früh abgebrochen. So hat er zwar das unleugbare Verdienst, in der Nachfolge der großen pädagogischen Bahnbrecher der Neuzeit, sein kräftiges Wort mit eingelegt zu haben gegen die Naturlosigkeit der trübseligen theologischen Zucht, der Grammatikdrillmeister und humanistischen Eloquenzschwätzer; und es ist eine Freude zu sehen, wie er seinen Zögling eintaucht ins Element der Natur und ihn festwurzeln läßt mit allen Fasern in diesem mütterlichen Boden. Aber — wir kommen nicht darüber hinweg — der Unterricht, wie er ihn bietet, ist, stofflich betrachtet, einseitig, dürftig, fast ärmlich. Schon der jugendliche Geist hat ein Bedürfnis, nicht bloß die Natur kennen zu lernen, sondern auch Umschau zu halten, betrachtend sich auszubreiten in der Welt des Geistes und der Geschichte. Was erfährt aber unser Emil von der Geschichte, die ihm als Kind vorenthalten und später nur als »moralische Anstalt« gezeigt wird! Und doch regte sich gerade zu Rousseaus Zeit ein mächtiger Drang nach einem Weltbild auch von der inneren Welt, nach einem neuen, eigenen Weltgeschichtsbild an Stelle des veralteten überlieferten. Dazu schreibt ja ein Voltaire seine Weltgeschichte. Paßte unserem Jean-Jacques der *esprit* nicht in Voltaires *Esprit des mœurs*, so konnte er eine Weltgeschichte in seinem *esprit* entwerfen. Man sieht, nicht ganz ungestraft ignorieren diese Einzelmenschen die bedeutenden Erzeugnisse ihrer Zeitgenossen.

Das Gebot: Zurückhalten! wird zum richtigen Aushungern für das Kind, das nach einer Nahrung für die Phantasie- und Gemütskräfte seiner Natur begehrt. Daß er von den La Fontaineschen Fabeln nichts will, ist nach unserem deutschen Empfinden ganz in der Ordnung. Denn ihr Geist

ist unkindlich, nicht wegen seiner »Unsittlichkeit« — auch *Reineke Fuchs* ist im Grund unsittlich — sondern wegen seiner Mischung schlauer Verständigkeit mit gauloishafter Laune und einem Zusatz von Vernunftmoral, der im Mund eines Kindes nur altklug ist. Aber sonderbar, daß er nichts in die Lücke stellt! Warum denkt er, der Bibelleser, der Verehrer der Alten, nicht an die klassischen Sagen des hebräischen, des griechisch-römischen Altertums, die seine eigene Kindheit entzückten? Von den germanischen Märchen konnte er ja freilich nichts wissen. Was er wohl zu ihnen gesagt hätte?

Trotz alledem steht er unter den Reformatoren auch des Unterrichts an erster Stelle. Er zuerst hat das, was für uns das Problem des Unterrichts ist, scharf gesehen. Es handelt sich darum, das überlieferte Wissen methodisch gut zu übermitteln. Das wissen die anderen, die früheren Pädagogen auch. Die Wissenstradition wird mit dem Altern der Menschheit zur wuchtenden Last, die den Geist drücken und erdrücken kann. Das sieht Rousseau. Deswegen gilt es, dieses Joch sanft und diese Last leicht zu machen, und zwar nicht mit spielerischen Erleichterungsmätzchen nach Philanthropinistenart, sondern so, daß die durch die Art ihrer Aneignung wieder spontan erzeugte Überlieferungserkenntnis zur Kraftquelle wird. Das will Rousseau. Seine vier Imperative: Anschauung, Selbsttätigkeit, Praxis, Zusammenhang! sind und bleiben klassisch. Man kann nur noch gegen sie sündigen, nicht mehr sie umstoßen. Alles, was gesund ist an modernen Reformbestrebungen, hat hier seine Wurzel.

Wenn man Rousseau etwas nachhilft, oder wenn man ihn wohlwollend auslegt, so verdanken wir ihm nicht bloß über das Wie, sondern auch über das Was der Bildung die beste Einsicht, die wir haben. Wie wir sahen, stellt Rousseau das Wissen, das zu übermitteln ist, im ganzen wie im einzelnen unter die Frage: *à quoi bon?* So wie die Frage dasteht, wie sie namentlich dem Zögling in den Mund gelegt wird, schmeckt sie nach Banausentum. Ein Nützlichkeitsfanatiker könnte mit dieser Schere jeden frischen Trieb kappen, den das Erkenntnisstreben ansetzt. Stellen wir die Frage richtig, legen wir sie in den Mund des rechten Mannes, des Erziehers natürlich oder des Unterrichtsorganisators und nicht des Zöglings, so entdecken wir, als zugrunde liegend, die

Einsicht in den Unterschied, der zwischen dem Wissenschaftswert der Wissenschaft und ihrem bildenden Wert besteht. Die in den Werken der Forscher noch so schön aufgeschichteten Wissenschaftserkenntnisse sind pädagogisch zunächst weiter nichts als ein wirrer, wüster Haufe von Rohstoffen. Der pädagogisch Gedankenlose weiß das nicht; darum lautet seine Frage umgekehrt wie bei Rousseau: Warum nicht auch das noch und das und das? Das Ideale wäre doch, ist die Meinung, die Übertragung aller »Errungenschaften der Wissenschaft«. Wie schade, daß nicht alles »Interessante« einzutrichtern ist! Wie fangen wir es nur an, um wenigstens möglichst viel von dem kostbaren Stoff in die Köpfe zu pressen? Dieser Pädagogik der Wissensmast tritt Rousseaus Frage entgegen: *à quoi bon?* Kein Wissensstoff finde Einlaß, der nicht das examen rigorosum bestanden hat: Ist es der Mühe wert, daß wir uns damit belasten? Kann er seinen Gehalt an bildendem Wert nicht erweisen, so falle er, und mag er noch so ehrwürdig oder aktuell oder »interessant« sein, erbarmungslos unter dem Fallbeil. Rousseau dürfte wohl recht haben, und ein pädagogischer Robespierre, der mit dieser Guillotine fürchterliche Musterung unter unsern Lehrfächern und Schulbüchern hielte, würde vielleicht mehr Nutzen als Schaden stiften. Je mehr in unsern Zeiten alternder Kultur die Wissensschätze ins Unermeßliche wachsen, um so ernstlicher sind die jungen Geschlechter vor den Gefahren zu behüten, die den reichen Erben bedrohen.

Unpraktisch vielleicht, so wie die Dinge heute liegen, aber sehr wohl wert, ernstlich bedacht zu werden, ist das, was man Rousseaus Lehre von der Reinhaltung der Erkenntnis nennen könnte: seine Anschauung, daß nur das Wissen erfreulich und ersprießlich ist, das aus dem lauteren Born des Wissenstriebs quillt, und die Warnung vor der Trübung der Erkenntnisquellen durch unlautere Motive: Angst, Eitelkeit, Ehrgeiz. Es ist schwer, vielleicht unmöglich, diesem Wink zu folgen, solange unser Unterrichtssystem selbst diese unreinen Motive hervorlockt und in seinen Dienst stellt durch die Auszeichnungen, Berechtigungen, Privilegien und gesellschaftlichen Bevorzugungen, die wir an den Erwerb der Bildung knüpfen. Das ist vielleicht unumgänglich, so lange unsere Schule auch die Waffen zum Wettkampf ums Dasein und um die Macht liefern und der gesellschaftlichen Auslese

der führenden Stände dienen soll. Wer sich über diese Verhältnisse wegsetzt, hat leicht reden und könnte als Utopist abgelehnt werden. Und doch steckt in diesem Utopismus eine Idealität, an der man sich nicht ungestraft versündigt. Manche betrübende Erscheinung an denen, die durch unsere »Verschulung« hindurchgegangen sind, mag das lehren: das frühe Eintrocknen des Erkenntnistriebs, die Lähmung des selbständigen Denkens, die Vergiftung der sozialen Gegensätze durch die unberechtigte Überhebung einer falschen »Bildung« über sogenannte Unbildung. So unpraktisch sie unter unsern heutigen Verhältnissen sein mag, es wäre gut, wenn auch diese Mahnung Rousseaus unter uns fortwirkte, als ein Stachel für unser erzieherisches Gewissen, als ein Sporn zur Reform, nicht bloß der pädagogischen, sondern auch der sozialen. Schon oft hat sich die Utopie von gestern als das Samenkorn für die Reform von morgen erwiesen.

Am schwersten ist es, das richtige Wort zu finden über die sittliche Erziehung nach Rousseauschen Grundsätzen. Daß er ein origineller Berater auf diesem Gebiet ist, ein verblüffend origineller, werden alle zugestehen; aber ein ebenso fragwürdiger und bedenklicher, werden viele hinzusetzen. Kein Wunder, denn man höre nur erst einmal wieder die oft wiederholten Sätze altererbter Weisheit und Zucht: Torheit stecket dem Knaben im Herzen, aber die Rute der Zucht wird sie ihm austreiben. Wer seinen Sohn lieb hat, der züchtigt ihn. Es ist ein köstliches Ding einem Manne, daß er das Joch trage in seiner Jugend. — Nur wer gehorchen gelernt hat, kann befehlen und herrschen; nur er kann sich selbst beherrschen, und das heißt doch, im höchsten Sinn frei sein. — »Und folgsam fühlt ich immer meine Seele am schönsten frei«. — Wie schneidend widersprechen diesen Sätzen der Weisen alter und neuer Zeiten die Rousseauschen Ketzereien: Es gibt keine angeborene Verderbnis im menschlichen Herzen; das Kind ist gut. Es werde zu Freiheit und Freude in Freiheit und Freude erzogen. Die Worte Gehorsam und Befehlen haben keinen Platz in seinem Wörterbuch, noch weniger die Worte Pflicht und sittliche Verpflichtung. Kein Appell an das Gewissen und die sittliche Einsicht des Kindes! Keine Strafe treffe das Kind als die »natürliche«, d. h. der Denkzettel, den jeweils die Erfahrung verabreicht; also daß man z. B. Langeweile bekommt, wenn

man seine Spielsachen zerbrochen hat, daß es einen friert in einem zugigen Zimmer, dessen Fenster man im Mutwillen eingeschlagen hat, und so fort.

Wer hat nun Recht, die überlieferte Zuchtweisheit oder der große Protestler? Zunächst eines: Der Gegensatz ist in der Praxis nicht so groß, wie man nach den pfeilscharf zugespitzten Leitworten Rousseaus vermuthen könnte. Mit seinem Nein muß man immer sein Ja zusammenhören. Kein schlimmeres Mißverständnis können sich Rousseaus Kritiker — oder auch manche seiner Verehrer — zu schulden kommen lassen, als wenn sie meinen, mit jenen polemischen Worten sei dem Schalten und Walten der Willkür des Kindes das Wort geredet. »Von früh auf fühle das Kind über seinem eigensinnigen, stolzen Kopf das harte Joch der Notwendigkeit«. Die versagende Macht passiver Resistenz, euer Nein gegen die Laune, gleiche einer ehernen Mauer. Also nicht Freiheit allein, sondern Freiheit und sachliche Notwendigkeit zusammen, sind die charakterbildenden Faktoren nach Rousseau. Sodann merke man wohl: Jenes Verbot der Inanspruchnahme sittlicher Begriffe bezieht sich auf eine bestimmte Periode im Leben des Zöglings, die seiner Unreife. Es heißt: Fort mit der Gewissenspflicht aus dem Leben — des Kindes! Kein Appell an die sittliche Einsicht — Unmündiger! Die Meinung gar, als ob er die Gemütskräfte, Liebe, Pietät, Dankbarkeit, aus der Erziehung verbanne, ist ganz töricht. Durch die Erziehung sollen sie gerade zur Reife gebracht werden als ihre natürliche Frucht. Nur unterwegs, solange sie noch nicht da sein können, soll man von ihnen nicht schwatzen.

Groß genug ist natürlich der Gegensatz auch so noch. Und wir Kinder unserer Zeit werden bekennen müssen, daß wir in diesem Widerstreit noch keinen festen Standort gewonnen haben. Rousseaus Voraussetzung, seine Ablehnung der Erbsünde werden wir teilen, und zwar trotzdem, daß der Pessimismus des 19. Jahrhunderts dem wankenden Erbsündendogma mit neuen Stützen zu Hilfe gekommen ist. Uns allen, mögen wir uns nun zu jenem christlichen Dogma und zum Pessimismus zustimmend oder ablehnend verhalten, uns allen fällt es schwer, ein Kind als erbsündig verderbt zu schauen. Glauben können wir, es sei so, auf Autorität hin

oder aus Gründen des Systems, aber wir schauen nun einmal nicht mehr so. So sind wir heutigen Menschen.

Auch in der Polemik Rousseaus gegen den Moralismus sollte niemand das sittliche Feingefühl, das ihn beseelt, verkennen; und wie man sich auch zu ihm stelle, Vorsicht in der Behandlung der sittlichen Kräfte des Kindes ist wohl von ihm zu lernen. Beachtenswert ist das Entweder — Oder, vor das er uns stellt. Entweder ist der Gehorsam fordernde Erzieherwille eisern konsequent und zerbricht den Eigenwillen des Zöglings ganz und gar; oder aber läßt sich das Gehorsamsgebot auf ein Halb und Halb ein und beläßt dem Knaben einen Teil seines eigenen Willens. Das aber ergibt beim schlaueren und roheren Kind den beständigen unreinlichen Kompromiß zwischen Erzieher und Zögling, dieses Vorspiel für einen ähnlichen unreinlichen Kompromiß bei den Erwachsenen. Er meint das Hin und Her zwischen der sittlichen Forderung, die man in seiner nominellen Religion mit dem Munde bekennt, und dem ärmlichen Leben, das man wirklich führt. Und schlimmer noch, kann man — sicher in seinem Sinn — hinzusetzen, ist der Zustand, in den man so das feiner fühlende Kind hineintreibt, der böse Zustand des chronisch schlechten Gewissens. Den ersten Fall seines Dilemmas aber, das völlige Zerbrechen des kindlichen Eigenwillens, scheint Rousseau in *Emile* als gar nicht diskutierbar anzusehen. Und in der Tat wird dieses Ideal jesuitischer Zucht auch bei uns, auf protestantischem Boden wenigstens, schwerlich noch Fürsprache finden. Darin hat Rousseau jedenfalls Recht, daß er, namentlich im Brief an den Erzbischof von Paris, die Frage immer wieder auf das Feld der Erfahrung hinüberspielt. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«. Wie kommt es, daß die solange unumstritten geltende moralistische, pietistische Kindererziehung so viel sauere und herbe, so viel verschrumpfte und faule Früchte getragen hat? Das fordert eine Erklärung. Hier müssen Rousseaus Gegner ihm Rede stehen. Eine Selbstverständlichkeit ist der pädagogische Moralismus nun jedenfalls nicht mehr.

Nun könnte man den Streit schiedlich zu schlichten suchen. Man unterlasse es, dem Kind etwas ins Gewissen zu schieben, solange es kein selbständiges Gewissen hat, lenke es im übrigen ruhig durch das befehlende Wort, dem auch der Nachdruck der mitfolgenden Tat, also der Strafe,

nicht zu fehlen braucht. Aber nein! das will er auch nicht. Nicht bloß sittliches Zumuten, alles und jedes Befehlen verpönt er. Dieser Widerwille gegen Pflicht und Gehorsam beruht auf Gründen, in denen sich wieder einmal allgemein menschliches und extrem privates Empfinden merkwürdig verschlingen. Es handelt sich um eine repulsive und um eine positive Eigenheit seines Gemütslebens. Jede fremde Willensanmutung, sagt er, löst ein Widerstreben aus. Das Gebot ist ein Stachel, gegen den man löckt, bloß weil es ein Gebot ist. Daher hat er ein Verständnis für die Sünde von Adam und Eva. Daß man einem etwas zur Pflicht macht, kann einem sogar das verleiden, was man an sich ohne das Gebot gerne getan hätte. Man höre nur seine Beichte in den *Rêveries:* »Um etwas recht und mit Freuden zu tun, muß ich frei handeln ohne Zwang. Will man mir alle Freude an einer guten Tat nehmen, so braucht man sie mir nur zur Pflicht zu machen. Etwas gegen die Herzensneigung zu tun, war mir immer unmöglich. Daher habe ich keine Tugend«. Wir sehen, eine natürliche Triebregung ist hier zum höchsten Grad der Empfindlichkeit gesteigert. So empfinden sensible Dichternaturen. Das ist die Tragik eines Tasso. Wer feinere Ohren hat, hört übrigens auch paulinische Bekenntnisse anklingen. Der simplen Erfahrung, daß man manchen lästigen Zwang nachträglich als etwas Heilsames erkennt, sind diese halb scheu halb unbändig sich gebärdenden Naturen nahezu unzugänglich.

Und nun dazu noch das Positive. Es liege, sagt Rousseau — ob er Recht hat, ist nicht so leicht zu sagen — in des Menschen Art, sich der Notwendigkeit, sobald sie einmal als Notwendigkeit erkannt sei, ohne Murren zu fügen. In den Angeln dieser beiden Sätze ruht, nebenbei gesagt, auch der ganze *Contrat social*, oder doch das Rousseau eigentümlich Zugehörende am *Contrat:* Jede Art von Willkürherrschaft ist unbedingt verwerflich und ganz unleidlich. Aber einem Willen, der die reine Sachlichkeit ausdrückt und in dem wir die objektive Notwendigkeit anerkennen, unterwerfen wir uns gern; ihn nehmen wir so freudig in unsern Willen auf, daß uns das Schwerste leicht wird, die Selbstentäußerung, die *aliénation totale.* — Der Gedanke ist in Politik und Pädagogik vielleicht genial zu nennen; wenn uns nur jemand sagen könnte, wie er in die Praxis umzusetzen ist. Ja, wenn

ich als Vater und Lehrer alle Willkür in mir auslöschen und in meiner Person das Gute und Wahre in reiner Objektivität vertreten könnte, das wäre wohl herrlich. Aber wir sind Menschen von Fleisch und Blut. Wir können unsern Willen nicht in jene »Mauer von Erz« verwandeln, sollen es vielleicht auch weder wollen noch können. Soviel ist sicher: Das Kind wird hinter der ehernen Mauer jenes Rousseauschen Nein nicht die kalte Notwendigkeit, es wird immer den Willen, den bestürmbaren, beeinflußbaren Willen herausfühlen. Es ist das wieder einer der Punkte, wo man bedauern muß, daß Rousseau seine Erziehungskunst am Schreibtisch ausspintisiert und nicht in der Kinder- und Schulstube ausgeprobt hat. Er hätte eingesehen, daß es so nicht geht. Für gemeine Menschenkinder wird etwas Zwang, Gehorsamspflicht, auch Strafübel mit Maß und Vernunft angewendet, unerläßlich sein. Wie diese gröberen Mittel auf feinbesaitete Ausnahmeseelen wirken, ob sie zur Revolte reizen, niederdrücken und schwermütig machen oder stärken und veredeln, das läßt sich nicht vorausberechnen. Für sie schreibt man keine Pädagogiken.

Daß Rousseau mit seiner gesellschaftlichen Erziehung Emils gescheitert ist, brauchen wir nach dem oben Gesagten hier nicht zu wiederholen. Die Ungeheuerlichkeiten, die sich aus dem Grundfehler, der Isolierung Emils, ergeben, das Hineinziehen des grünen Jungen, der das Leben selbst noch nicht verschmeckt hat, in eine vorlaute Kritik der Gesellschaft und der »menschlichen Leidenschaften« und was des Unnatürlichen mehr ist, das alles ist schon so zur Genüge gerügt worden, daß darüber kein Wort mehr zu verlieren ist. Dagegen dürfte ein Verdienst des *Emile* wohl etwas wärmer anerkannt werden, als meist geschieht. Rousseau hat die entscheidende Bedeutung eines Entwicklungsproblems erkannt, an dem die Pädagogen lange Zeit, auch noch nach ihm, im Interesse ihrer vermeintlichen Würde, sich vorbeidrücken zu sollen glaubten. Er hat den Mut, mit der feigen Prüderie zu brechen und das sexuelle Problem ernst und männlich zur Besprechung zu bringen. Daß er es gelöst habe, soll nicht behauptet werden. Es ist eine Frage, ob es erzieherisch ohne Rest lösbar ist. Aber über das, was er zu sagen und zu raten wußte, sind wir mit unserer Weisheit jedenfalls noch nicht weit hinausgekommen.

Auf einer Höhe, zu der wir hinaufzuschauen haben, der zuzustreben die Aufgabe unserer Zukunft ist, steht Rousseau, der Religionslehrer. So verfehlt, wie wir schon erkannten, nach seinen eigenen Voraussetzungen die Ausführung sein mag, die er selbst seinem Grundgedanken gegeben hat, der Grundsatz selbst, einmal ausgesprochen, ist ein unverlierbares, unschätzbares Gut: Das Heiligste, das der Mensch haben soll, seine religiöse Überzeugung, darf ihm nicht aufgedrungen werden, nicht mit rohem Zwang, aber auch nicht einmal mit den feineren Mitteln geistiger Hypnose; sie muß frei und rein aus seinem Innersten hervorwachsen. Der Historismus des 19. Jahrhunderts mit seiner Losung: Anknüpfen an das geschichtlich Gegebene! Wahrung der historischen Kontinuität! mit seiner Kunst der Deutung des tieferen Gehalts im Überlieferten war hier eine Zeit der Reaktion, der berechtigten Reaktion gegen Rousseau und sein Jahrhundert. Nachdem er seine Aufgabe erfüllt hat, ist die Zeit der Aktion wieder gekommen, die Zeit des Einlenkens in Rousseaus Bahnen, oder besser vielmehr: Die Zeit des Suchens neuer, besserer Wege zu dem Ziel, das er richtig gesteckt hat.

Ein Janusgesicht zeigt Rousseau in der Frauenfrage. Unmodern, zurückgeblieben hinter der Entwicklung des 19. Jahrhunderts, ja fast schon der eigenen Zeit, erscheint er, wenn wir ihn die Grenzen der Bestimmung des Weibes und namentlich die der Frauenbildung abstecken sehen. Geht man aber auf den Grund seiner Auffassung, so entdeckt man, daß er nicht so befangen in der Überlieferung, so rückständig, so »orientalisch« ist, wie man ihn ausgibt. Der Naturalismus seiner Psychologie dürfte mehr Wahrheitsgehalt, also auch mehr Zukunft haben, als der abstrakte, gleichmacherische Rationalismus, den die Emanzipationspartei eine Zeit lang zu ihrer Kampfwaffe machte. Seine Mängel als Frauenpsycholog und -Pädagog liegen in dem, was auch das Unglück seines Lebens war: Die Frauen, die er den tiefsten Einfluß auf sein Dasein gewinnen ließ, waren — milde gesagt — keine vollwertigen Vertreterinnen ihres Geschlechts. Der stolze, altgermanische Frauentypus, wie er besonders schön in der nordischen Literatur unserer Tage wieder auflebt, liegt gänzlich außerhalb seines Gesichtskreises. So hat dieser aufrichtige Freund und Verehrer der Frauen doch nicht groß genug vom Weibe gedacht.

Wir sind am Ende. Mit der kritischen Sichtung der Elemente, die hier zu vollziehen versucht wurde, wird diese Schlußbetrachtung auf allgemeine Zustimmung nicht hoffen dürfen. Dazu ist sie zu subjektiv. Für jemand, der über Rousseau zu reden hat, ist das nicht zu vermeiden. Denn das eben ist die Größe dieses Mannes, daß er immer noch, so oft wir uns in ihn vertiefen, unsere Subjektivität zur Stellungnahme herausfordert. Seine Gedanken, soweit sie auf dem beruhen, was er selbst Offenbarung hieß, keimten nicht aus seiner Zeit hervor; in tieferes Erdreich senkten sie ihre Wurzeln. Darum sind sie auch kein Raub der Zeit. Noch ist es nicht an dem, daß wir diesen Propheten einzusargen vermöchten in das Museum der geschichtlich gewordenen Größen. Noch steht sein Geist unter uns wie ein Lebendiger unter Lebendigen.

Anmerkungen.

(S. 13 f.) *Fragment d'une Epître à M. Bordes* 1740. *Epître à M. Bordes* 1741. *Epître à M. Parisot* 10 Juli 1742. *L'allée de Sylvie* 1747.
(» 15) *Dernière Réponse à M. Bordes* S. 83.
(» 17) *Dern. Rép. à M. Bordes* S. 93. *Lettre à M. l'abbé Raynal* S. 38.
(» 19) *Dern. Rép. à M. Bordes* S. 108; 89.
(» 20) S. auch *Dialogues* II, 205 und 232.
(» 25) *Lettre à l'abbé Raynal* S. 36.
(» 30) Zweiter *Discours, Préface.*
(» 40) Brief an Malesherbes 26. Jan. 1762.
(» 52 f.) *Confessions,* Liv. IX (II, 76 f.)
(» 57) 9. 10.
(» 58) 18. 21. 82. 22 f. 33. 307. 87 f. 57.
(» 59) 84 f. 253. 86. 89. 305. 324.
(» 60 f.) Brief an Malesherbes 26 Jan. 1762. II, 52—69.
(» 62) 84 ff. 338 f. II, 163 f.
(» 63) 84 ff. II, 163 f. 311 f. 378. 348. 375.
(» 64) 337 f. 378. 281. II, 1. 89.
(S. 65) 93. 89 f. 364. 306. 349. 381 f. II, 84.
(» 66) 84 ff. 282. 221. 101.
(» 67) 248. 242. 234. 302. 300. 235. 288. 233. 364.
(» 68) II, 74. 87. 93. 364. II, 169 f. 17 ff.
(» 69) 17 ff.
(» 70) 19 f. II, 23—25. 300. 34 f. 381. 372. 379. 332. 381.
(» 71) II, 117. 13. 23. 67. 209.
(» 72) 16 ff. 309. 57. 17. 68. 381.
(» 73) 283. 96 f. 104. 64. 85. II, 95. 309. 94. 310.
(» 74) 87—89. 93. 226. 106 f. 314. 128.
(» 75) 156. 105—107. 13. 309—311. 362 f
(» 76) 351. 13. 309 f.
(» 77) 311. 86—88. 321. 311—313.
(» 78) 221. 348.
(» 79) 221 f. 82—84. 102—104 68. 93. 234. 312. 106. 132—134. 222. 102.
(» 80) 134. 176 234. 150—153. 164. 231 f. 234.
(» 81) 242. 278. 253. 148 f. 254. 280. 283. 307 f. 342.

Anm. Die Belegstellen sind zitiert nach der Ausgabe von Armand-Aubrée, Paris 1829. Arabische Ziffern ohne Angabe des Werks bedeuten *Emile*, Tome I, die römische Ziffer II mit beigefügter arabischer Ziffer (z B. II, 14) verweist auf *Emile*, Tome II der genannten Ausgabe.

Zur Vergleichung mit anderen Ausgaben sei bemerkt: *Livre premier* des *Emile* umfaßt in der hier zitierten Ausgabe die Seiten I, 13—78, *Livre second* I, 79—230; *Livre troisième* I, 231 306; *Livre quatrième* I, 307—399; *Profession de foi du vicaire savoyard* I, 400—483; *Suite du Livre quatrième* II, 1—69; *Livre cinquième* II, 71—279.

13*

(S. 82) 320 f. 308 f. 312 f. 322.
(» 83) 323—325. 327. 375. II, 33 f.
(» 84) II, 4. II, 7. 343. II, 36. II, 3 f.
(» 85) 150. 174.
(» 86) 153. 21. 300. 321. 312. 13 f. 21. 55. 113.
(» 87) II, 6. 300. 381. 372. II, 1. 380. 322. II, 5. 321. 221. 233.
(» 88) 14 f. 171. 156. 341. 321. 308. 33. 111. 154 f.
(» 89) 154. 110. 61 f. 188 f. 206. 60. 198. 76.
(» 90) 41.
(» 91) 13 f. Brief an Ludwig-Eugen von Württemberg 10. Nov. 1763. 34. 42. 36.
(» 93) 47. 197. 223. 110 f II, 20—22.
(» 94) 14. 53. 26—30. 34 f. 42.
(» 95) 167. 23 ff. 54. 81. 165. 94. 152 f. 162. 169. 217. 209 f.
(» 96) 234 f. 256. 243. 239. 148. 253. 235. 264. 30.
(» 97) 43—45. 174. 79 f. 96 f. 173. 31.
(» 98) 31. 96. 173. 30—32. 59. 170 f. 175. 178 ff.
(» 99) 187. 59 f. 45 f. 88. 173. 46. 64. 52. 72—74. 96.
(» 100) 74 ff. 232. 152 f. 218. 106. 151. 296. 382.
(» 101) 82. 156. 104. 131. 92. 109. 82. 282. II, 176. 92. 104. 99.
(» 102) 101. 112. II, 85. 150 f. 164. 233 f.
(» 103) 283. 297. 312. 309. 342. 314. 107. 192. 109. 342 f.
(» 104) 72—78. 81. 148 f. 205. 236.
(» 105) 296. 314 f. II, 6 f. 322 f.
(» 106) 314—316. 321 f. 340 f.
(» 107) II, 22. 132.
(» 108) 130—140. 108 f. 150.
(» 109) 140 ff. 148. 164.
(» 110) 162—164. 176 f. 220 f. 195 ff.
(» 111) 203. 296 f. 221. 224. 235 f. 239 f. 264. 261. 257. 236. 241.
(» 112) 252. 370. 304 f. 254. 236. 258. 250 f. 303
(» 113) 240—243. 267. 251 f. 265. 304. 238. 236. 255 f.
(» 114) 242 f. 233 f. 304 f. 301. 261. 255.
(» 115) 256. 264. 288. 234. 257 ff. 92. 65.
(» 116) 156. 64. 63. 65. 67. 68—70.
(» 117) 95. 104. 64. 226. 104.

(S. 118) 100—104. 113. 162. 172.
(» 119) 103—105. 154. 119. 121. 124.
(» 120) 365 f. 369. 121 ff. 125 ff.
(» 121) 125 ff. 348. 269. 267.
(» 122) 283. 306. 281 f. 284—287. 292. 288. 284.
(» 123) 287 f. 291 ff. II, 171. 317. 321.
(» 124) 342. 366. 340. 317 f. 319. 316 f
(» 125) 318 f. 323. 342. 321. II, 10—12. 341. II, 33. II, 8—10.
(» 126) II, 13 ff. II, 16—19. II, 22.
(» 127) II, 27.
(» 128) II, 33 f. II, 171 f. II, 176 f.
(» 129) 321. 325—327. 329 f. 347. 341. 327.
(» 130) 340. 362. 348. 363 f. 269. 275. 285. 350.
(» 131) 284. 292. 350 f. 352. 360.
(» 132) 352—359.
(» 133) 355—365.
(» 134) 366. 369—373. 379. 377.
(» 135) 373—379. II, 23 f.
(136) II, 25. II, 37—43.
(» 137) II, 37—43. II, 43—52
(» 138) II, 43—52.
(» 139) II, 43—52. 382 ff.
(» 140) 385. 383 f. 389. 386. 387 f.
(» 141) 385—387. 390.
(» 142) 390 f.
(» 143) II, 1 f.
(» 144) II, 1. 391—399.
(» 146) 405. 402. 429. 400.
(» 147) 449 ff. 418.
(» 148) II, 71—74, 121 f.
(» 149) II, 74—78, 83 f.
(» 150) II, 93—96, 139, 117—120.
(» 151) II, 84 f., 120, 88 f., 81 f.
(» 152) II, 122, 83 f., 115, 87, 85.
(» 153) II, 86 f., 126, 89.
(» 154) II, 99—101, 122, 85, 96—98, 124.
(» 155) II, 85, 91 f., 115, 117, 83, 90.
(» 156) II, 160, 116, 105, 122 f., 188, 90, 138.
(» 157) II, 105 f., 114, 139 f.
(» 157) Es lag in Rousseaus Absicht, noch ein Kapitel über die Einführung Emils in das politische Leben zu schreiben. Er ist an dieser Aufgabe erlegen, auch wohl in Folge der Müdigkeit, die ihn am Schluß seiner Arbeit an *Emile* befiel.

Was er gibt II, 241—261 ist kaum mehr als ein Exzerpt des *Contrat social.*
(S. 159) Brief an Beaumont S 391 f. *Considérations,* Chap. IV.
(» 163) *Dialogues* I, S. 24 ff. 91. II, 187 ff.
(» 165) à M. l'Abbé M. 9. Febr. und 28. Febr. 1770.
(» 166) à M me de T. 2. April 1771.
(S. 179) Brief an Frau von Créqui 15. Jan. 1759
(» 180) Christof Schrempf, Menschenlos (Ödipus 5).
(» 181) 37.
(» 184) 16 f. 300.
(» 189) 104.
(» 191) *Rêveries, Sixième promenade.* 93.

Chronologische Übersicht der in diesem Werk erwähnten lebensgeschichtlichen Daten.

Rousseau geboren zu Genf 28. Juni 1712.

Sein Vater verläßt Genf 1722.

Bei Pfarrer Lambercier in Bossey 1722—24.

Lehrlingszeit in Genf 1725—28.

Flucht aus Genf 14. März 1728.

Erste Begegnung mit Frau von Warens 21. März 1728.

In Turin (Übertritt zur katholischen Kirche; Lakai bei der Gräfin von Vercellis; beim Grafen von Gouvon; Freundschaft mit dem Abbé Gaime) 1728 und 29.

Nach Annecy zu Frau von Warens Frühjahr 1729.

Abenteuerleben in Annecy, Lyon, Lausanne, Neuchâtel, Paris, Chambéry, Montpellier 1730—1738.

Die Jahre der Sammlung und der Studien in den Charmettes 1738—40.

Erzieher bei Herrn von Mably in Lyon (*Projet d'éducation*) 1740.

Endgiltige Trennung von Frau von Warens. Nach Paris 1741.

Privatsekretär des Gesandten von Montaigu in Venedig (Konzeption des politischen Werks) 1743.

Zurück nach Paris. Anknüpfung der Beziehungen zu Thérèse Levasseur 1744.

Beiträge für die Enzyklopädie. *Economie politique*). Die Erweckung in der Krise von Vincennes Oktober 1749.

Erscheinen des ersten *Discours* 1750.

Die »Bekehrung« (la réforme personnelle) Aufführung der Oper »der Dorfwahrsager« in Fontainebleau 1752.

Zweite Preisfrage der Akademie von Dijon 1753.

Aufenthalt in Genf. (Rücktritt zum Protestantismus. *Dédicace* des zweiten *Discours* an den kleinen Rat von Genf) Juni bis Oktober 1754.

Veröffentlichung des zweiten *Discours* 1755.

Bei Frau von Epinay in der Ermitage (Die »Rückbekehrung«, die Leidenschaft für Frau von Houdetot; Arbeit an den drei Hauptwerken) April 1756 bis Dezember 1757.

Der Brief an Voltaire über den Pessimismus 18. August 1756.

Bruch mit Diderot, Grimm und Frau von Epinay.

In Montmorency Dezember 1757 bis 1762.

Brief an Dalembert über das Theater Februar 1758.

Erscheinen der *Nouvelle Héloïse* 1760.

Die vier Briefe an Herrn von Malesherbes Januar 1762.

Erscheinen des *Contrat social* April 1762.

Erscheinen des *Emile* Mai 1762.

Emile verbrannt in Paris und Genf Juni 1762.

Flucht aus Montmorency 8. Juni 1762.

Aufenthalt in Môtiers - Travers 1762—65.

Brief an den Erzbischof von Paris 1762.

Die *Confessions* begonnen.

Emile et Sophie ou les Solitaires (z. T. vor 1768).

Considérations sur le gouvernement de Pologne 1772.

Dialogues, Rousseau juge de Jean-Jacques 1772—76.

Rêveries d'un promeneur solitaire 1777/78.

Rousseau stirbt 2. Juli 1778.

—

Schriften des Verfassers:

Bernard de Mandeville und die Bienenfabelkontroverse. Eine Episode in der Geschichte der englischen Aufklärung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1897.

Voltaires Geistesart und Gedankenwelt. Stuttgart. Fr. Frommann (E. Hauff) 1910.

DIE GROSSEN ERZIEHER. IHRE PERSÖNLICHKEIT UND IHRE SYSTEME. HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. RUD. LEHMANN (POSEN).

Band I:

Jean Paul, Der Verfasser der Levana von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Wilh. Münch.** Gr. 8°. VIII, 237 Seiten. Mk. 3.—, in feinem Leinwandband Mk. 3.60.

„Ohne Zweifel darf man Rud Lehmann's Unternehmen, in einer Reihe von Schriften aus der Feder hervorragender Pädagogen uns ein Bild von dem Wesen und der Arbeit der großen Erzieher zu geben, höchst zeitgemäß nennen. Und dies Unternehmen wird durch Münchs Schrift über Jean Paul aufs glücklichste inauguriert. Den pädagogischen Gedanken Jean Pauls wendet ja die Gegenwart erfreulicherweise erneutes Interesse zu . . . Die Darlegung und Würdigung der Pädagogik Jean Pauls hat in Münch ihren Meister gefunden; sein Buch ist eine höchst wertvolle Bereicherung der Jean Paul-Literatur."

[Geh.-Rat Dr. Iv. von Müller i. d. Deutschen Lit.-Ztg. XXIX, 23.]

„M. führt mit der ihm eigenen Kunst, die formell wie sachlich das Höchste bietet, in den Gehalt und die Eigenart von Jean Pauls Erziehungsbuch ein, gibt aber zugleich auch ein Bild von Jean Pauls eigenartiger Persönlichkeit. Mit einer Sicherheit und unbefangenen Kritik, die überall den Meister verrät, baut M. das System von Jean Pauls Pädagogik auf und erweist ihren tiefen Wert, indem er andere pädagog. Systeme in gleich sicherer Weise deutet und Jean Pauls Stellung zu ihnen erörtert. So ist M.'s Buch für die, die durch ihr Studium zur Pädagogik hingeführt werden, eine wertvolle Quelle für die Geschichte der Pädagogik um die Wende des 18. und 19 Jahrhunderts, es ist aber auch für die Literarhistoriker wertvoll, weil es außer J P. auch andere Dichter und ihre pädagogischen Ideen wenigstens im Umriß darstellt . . . Besonders gut gelungen ist ihm der nicht leichte Vergleich mit Rousseau, und die Resultate, die M.'s scharfes Eindringen hier erzielt, werfen ein ganz neues Licht auf Jean Paul und Rousseau selbst."

[Jahresberichte für deutsche Literaturgeschichte XVI, II.]

„Eine tiefgründige Würdigung findet Jean Pauls Levana durch Geh. Reg-Rat Dr. W Münch Mit der Klarheit und dem wissentlichen Ernste, die dem Verf. eigen sind, entwickelt er das Hervorgehen der Levana aus dem äußeren und inneren Leben ihres Verf's und entwirft dabei ein hochinteressantes Bild seiner Entwicklung. Die Bedeutung der Persönlichkeit tritt uns deutlich entgegen, wir lernen seine Eigenart, seine Stellung inmitten der pädag. Denker seiner Zeit kennen. Der Gedankengehalt der Levana wird eingehend und durchsichtig vorgeführt, ihr Wert trefflich erörtert. Besonders beachtenswert erscheint auch, was der Verf. über das Verhältnis der pädag. Anschauungen J. P.'s zur Gegenwart sagt." [Pädagog. Jahresschau II]

„Wer je mit einiger Erfahrung im Erzieherberufe, mit einiger Kenntnis von Kindesart und mit ein wenig Liebe für die kleinen Leute die Levana zur Hand genommen und mit der Form sich zurechtgefunden hatte, der hat des Genusses und noch mehr des Gewinnes viel darin gefunden und sie immer wieder in Mußestunden zur Hand genommen, lieber und mit größerem Nutzen als manch würdiges und gelehrtes Werk. . . . Es ist und bleibt ein Buch über die Erziehung. . . . So mag eine Darstellung des Gedankenkreises der Levana, eine Erklärung desselben aus der Zeit heraus, eine Würdigung des Bleibenden und des Veralteten mit Recht die Sammlung eröffnen, die Persönlichkeiten und Systeme großer Erzieher darzustellen unternimmt. Und die gestellte Aufgabe hat sicherlich den berufensten Bearbeiter gefunden. Wer könnte besser als W. Münch die viel verschlungenen Pfade verfolgen, die der Verf. gegangen, wer unmittelbarer, freier und tiefer die Stimmungen nachempfinden, die ihn erfüllten, wer klarer und durchsichtiger sie uns deuten und darstellen! . . . Möge nun aus manchem Leser dieser Anzeige ein Leser des angezeigten Buches werden, gewiß wird dann ein jeder Leser dieses letzteren ein Leser der Levana werden."

[Monatshefte f. d. naturw. Unterricht I, No. 9.]

„Kein größeres Lehrbuch der Pädagogik geht jetzt mehr an der Levana und den pädagogischen Ansichten ihres geistreichen Verfassers vorüber. Wer heute wieder zur Levana greift (und man kann nur wünschen, daß es recht viel geschieht), der staunt vor allem darüber, daß so viele der Gedanken und Bestrebungen, die in unsern Tagen als etwas scheinbar Neues aufgetaucht sind, sich bereits in der Levana finden."

[Literarisches Zentralblatt 58. Jahrg., No. 50.]

„Wer mitten in den oft kleinlichen, beengenden Schulverhältnissen steht, dem tut es not, von Zeit zu Zeit Einkehr zu halten bei den großen Erziehern der Nation, damit er nicht über Handwerksregeln und bloß praktischen Winken die Ideale aus den Augen verliere. Wie ein Stahlbad erfrischend und stärkend wirkt die Lektüre ihrer Werke. Wer hätte es nicht an sich selbst erfahren! Zu denen, die vielen vieles zu sagen haben, gehört auch der Verfasser der Levana. Keiner von der Zunft, aber einer, der Gedanken wie Perlen aneinanderreiht, lose, und sie geben doch als Ganzes ein kostbares Geschmeide. Er hat es ja den Lesern nicht leicht gemacht, seinen Wegen zu folgen — nicht immer ist es der gerade Weg, nicht immer der kürzeste, oft gehts eine Zeitlang selbst durch wildes Gestrüpp — aber Ausbeute gibts allerorten. Man muß sich nur in die Levana erst einlesen. Muß? Faßt möchte man verbessern „mußte". Denn Münch hat durch sein Buch die Schwierigkeiten behoben, den Weg gebahnt, das System gegliedert, das Dauernde herausgehoben und erläutert und aus den einzelnen Kapiteln das Wertvollste, durch Inhalt oder Fassung Ausgezeichnete als Blumenlese wörtlich mitgeteilt . . . Münchs Buch wird beitragen, daß so mancher deutsche Lehrer Jean Paul in sein Herz schließt und nach der Lektüre der Levana erhobenen Hauptes wieder an seine Alltagsarbeit geht."

[Zeitschrift f. d. Realschulwesen XXIII, 6.]

Berufsaufgaben haben, nur einladen, nach dem W.'schen Aristoteles zu greifen. Er wird ihnen Freude machen und reiche Belehrung bringen."
[Zeitschr. für christl. Erziehungswissenschaft III, 3.]

„Daß Aristoteles in die Gruppe der großen Erzieher, deren Leben und Wirken in dem neu erscheinenden Sammelwerke bandweise von berufenen Schriftstellern geschildert werden soll, gehört, kann einem Zweifel nicht unterliegen. Er war Erzieher einer bestimmten Persönlichkeit, keines geringeren als des großen Alexander; er war Schulhaupt und als solches Erzieher für die Griechen; er war Schriftsteller, und zwar auf dem Gebiete der Logik, Psychologie und Ethik, nicht zu reden davon, daß er eine Schrift περὶ εὐγενείας verfaßt hat, über einen Stoff, der eben wieder modern ist. Seine Bedeutung im Mittelalter ist bekannt. Es paßt der Name Erzieher auf ihn nach verschiedenen Richtungen. Gleichwohl ist er immer nur einseitig als sogenannter Staatspädagog in der Fachliteratur behandelt worden und so darf es als Verdienst des durch seine philosophische und pädagogische Schriftstellerei wohlbekannten Verfassers bezeichnet werden, daß er mit Gründlichkeit — diese Eigenschaft hier im rühmlichen Sinne zu betonen, gegenüber der nicht seltenen Oberflächlichkeit in wissenschaftlichen Dingen — die Ansichten des großen Philosophen über die menschliche Natur, die Bedürfnisse der Seele, den Wert der Lehrstoffe und die Methoden darlegt. *Hiermit hat er ein Buch geschaffen, das den Philosophen, Philologen und Pädagogen fast gleichmäßig belehrt und jedem Mittelschullehrer zur Kenntnisnahme dringend empfohlen werden kann.* Wenn der Mathematik- und Physiklehrer nicht genannt worden ist, so geschah dies, weil dieser Lehrer unter dem Namen Philosoph und Pädagog untergebracht ist und ihn das Geschichtliche nicht so reizen muß wie den Philologen. Daß aber der größte Realist des Altertums, der von Mathematik und Physik die vollkommenste, damals erreichbare Kenntnis hatte, auch dem heutigen Lehrer dieser Fächer Merkwürdiges zu bieten hat, abgesehen vom allgemein Didaktischen, sei ausdrücklich bemerkt."
[Zeitschr. für das Realschulwesen XXXIV, 11.]

„Jeder aber, der sich von Willmann in den staubfreien Quellenbezirk der Aristotelischen Erziehungs- und Bildungslehre einführen läßt, wird sich gestärkt und erquickt fühlen. Und besser könnte der Zerfahrenheit auf pädagogischem Gebiete nicht gesteuert werden, als wenn man sich auf diesem neutralen Boden einigte. *Wem immer an der Ausgestaltung unserer Fachwissenschaft ernstlich gelegen ist, der kann an Willmanns Aristoteles nicht teilnahmlos vorübergehen.*"
[Oesterreich. Pädagogische Warte 1909, No. 19/20.]

„. . . . ein Werk, das jeder historisch interessierte Lehrer studieren kann, auch wenn er des Griechischen unkundig ist, denn wie oft W. auch den Urtext heranzieht, er läßt nichts unübersetzt."
[Deutsche Schule XIV, 12.]

„*Gesamturteil des Referenten*: Die reife Frucht einer gesegneten Lebensarbeit voll *keimkräftiger Samenkörner*, die mit Verständnis verwertet, *das ganze Gebiet der Pädagogik und Didaktik befruchten können*. Säemänner an die Arbeit!"
[Pharus I, 1.]

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN W. 35.

DIE GROSSEN ERZIEHER. IHRE PERSÖNLICHKEIT UND IHRE SYSTEME. HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. RUD. LEHMANN (POSEN).

Band III:

Johann Heinrich Pestalozzi von Prof. Dr. **Alfred Heubaum.** Gr. 8°. XII, 368 Seiten. Preis Mk. 4.—, in feinem Leinwandband Mk. 4.80.

„Das ist nun in der Tat ein Buch, das ein jeder Lehrer in seiner Bibliothek haben sollte, auch wenn sie noch so bescheiden ist. Sicher wird er oft zu diesem Buche greifen.“ [Schweizer. pädagogische Zeitschrift XX, 5.]

„Wer Heubaums frühere Leistungen kannte, durfte auf eine hervorragende Arbeit gefaßt sein. Unsere Erwartungen sind nicht getäuscht worden. Der Verf. hat uns in seinem Werke das gegeben, was man schon lange ersehnt hatte: Die erste wissenschaftliche Pestalozzi-Biographie. ... Das war eine schwere Aufgabe, aber der Verfasser hat sie gelöst; gelöst in dem engen Rahmen von 368 Seiten, ohne irgend ein wesentliches Moment von Pestalozzis Wirksamkeit außer acht zu lassen. ... Die äußeren Geschehnisse werden genau, aber möglichst knapp erzählt. ... Die Hauptsache ist dem Verfasser die Schilderung der geistigen Persönlichkeit P.'s. Sie in der Eigenart und der Vielseitigkeit ihres Wesens vor uns erstehen zu lassen, das ist sein eifriges Bemühen. Darum legt er in sorgfältiger Analyse den Gedankengang seiner Schriften dar, faßt am Schlusse der einzelnen Perioden das Wesentliche des jeweils besprochenen Gedankengangs zusammen und hebt die Wandlungen in P.'s Anschauungen besonders hervor. Ueber diesen Ideenwandlungen ist die Einheit seiner Persönlichkeit und die Stetigkeit des ihn leitenden Grundgedankens nicht verloren gegangen. Das hebt Heubaum mit Nachdruck hervor und weist es auch im einzelnen nach. ... So steht sein Pestalozzi als eigenartige, geschlossene Persönlichkeit vor uns, die trotz aller Wirrnisse seines Lebens und aller Wandlungen seiner Anschauungen niemals sich selbst verlor. ... Immer weist H. zugleich auf die Verwandtschaft mit den zeitgenössischen Ideen hin, um dann das besondere der Pestalozzischen Gedankenwelt um so schärfer hervorheben zu können. Dies Mittel wird wohl auch in anderen Biographien mit Erfolg angewandt; aber H. handhabt es mit seltener Meisterschaft, und seine ungewöhnliche Beherrschung des geschichtlichen Materials setzt ihn in den Stand, davon ausgiebigsten Gebrauch zu machen. ... Heubaums Buch liest sich gut, die Darstellung ist lebendig, der Ton warm. Es sollte deshalb nicht nur die Regale der wissenschaftlichen und Schulbibliotheken zieren, sondern auch möglichst in die Häuser der Schulmänner, ja der Gebildeten überhaupt dringen.“

[Die deutsche Schule 1910, Dez.]

„Es verdient unser aller Dank, daß der vielleicht gelehrteste Kenner der Geschichte der Pädagogik mit dem Ernst und der Sorgfalt, die man an ihm kennt, sich der bedeutenden Aufgabe angenommen und uns so bald schon mit einer reifen Frucht seiner Arbeit beschenkt hat, wie wir sie in dem vorliegenden Buche erkennen."

[Prof. P. Natorp i. d. Deutsch. Lit.-Zeitung 1910, No. 41.]

„In seiner Geschichte der Pädagogik sagt Ziegler recht bitter, aber leider nur allzu wahr: es ist eine Schande, aber es ist wahr, die höheren Schulen haben sich um dieses größte pädagogische Genie, das je gelebt hat, bis in die neueste Zeit fast gar nicht gekümmert. Gerade Ziegler kommt neben anderen Pädagogen, namentlich Natorp, das Verdienst zu, Pestalozzi, der besonders in der Zeit des üppig wuchernden Herbartianismus unverdienter Vergessenheit anheim gefallen war, wieder zu Ehren gebracht zu haben. Was sie angebahnt haben, das ist das neueste Buch von Heubaum wirksam fortzuführen berufen. ... Sein Buch mag in einigen Einzelheiten überholt werden; als Ganzes, als Darlegung des Entwicklungsganges P.'s unter strenger Beobachtung des geschichtlichen Verlaufs wird es sobald nicht übertroffen werden können. Man staunt, wieviel Neues und Schönes Heubaum aus P.'s Schriften und Briefen herausgeholt hat."

[Literarisches Zentralblatt 1910, 33.]

„... man darf wohl sagen, daß ihm die Lösung seiner Aufgabe glänzend gelungen ist ... Man erstaunt geradezu darüber, was H. aus dem alten Pestalozzi alles herauszuholen verstanden hat. Dabei handelt es sich nicht um willkürliche Geschichtskonstruktionen, sondern was H. ausführt, das ist fest begründet in den Werken, namentlich auch in den Briefen dessen, den er in seinem Wachsen und Werden so trefflich zu schildern verstanden hat. Dem Buche gehört unbestritten der Platz an der Spitze der heutigen fürwahr nicht kleinen Pestalozzi-Literatur."

[Literarischer Handweiser 1910, No. 14.]

„Mir sind bei der Lektüre des Buches so manche Gedanken und Grundsätze unserer neueren Pädagogik entgegengetreten. ... Denken wir nur ja nicht, das seien Errungenschaften der Neuzeit! Nein, das alles hat schon unsern Pestalozzi beschäftigt, und in vielem hat er uns den Weg gewiesen Und wie viel Herrliches, Bleibendes für den Unterricht hätte man längst von ihm lernen können und kann man immer wieder von ihm lernen! ... Die Lehrerschaft hat allen Grund, A. H. für sein ausgezeichnetes Buch dankbar zu sein. Nimm und lies, lieber Kollege!"

[P. Mehlhase in d. Bücherwarte (Liter. Beilage zur Wacht) März 1911.]

„Das Lebensbild dieses großen Mannes wirkt so anziehend, so licht- und liebevoll, daß wir wünschen, solche Biographien mögen reichlich in die Lehrerhäuser einziehen. Die Darstellung ist so fesselnd und spannend, daß man schier nimmer davon loskommt."

[Wissensch. pädag. Rundschau 1910, 51.]

Entscheidungen nützliche Anregungen. Das vortreffliche Buch verdient vor allem von Lehrern und Erziehern gewürdigt zu werden. Groos rückt die Kinderpsychologie in die Stellung einer unentbehrlichen Hilfswissenschaft der Pädagogik. Von dem zukünftigen Lehrer fordert der Verfasser unbedingt »die theoretische Kenntnis der wichtigsten Ergebnisse des pädagogischen Experiments und eine gewisse Vertrautheit mit seinen Methoden«. Hoffen wir mit dem Gießener Philosophen, daß von der Kinderpsychologie aus eine neue Grundlegung der Erziehungslehre geschaffen werde!"

[Frankfurter Zeitung v. 4. X. 08.]

„Alle richtige Pädagogik setzt einen klaren und tiefen Einblick in das Seelenleben des Kindes notwendig voraus. Als verläßlicher Führer durch die bisher gewonnenen Einsichten in das noch vielfach dunkle Gebiet der Kinderpsychologie ist das vorliegende Werk des Gießener Philosophen Prof. Karl Groos bestens zu empfehlen. Die zweite Auflage ist reich an verbessernden und erweiternden Zusätzen; sie verwertet die neuesten Ergebnisse der Forschung und benutzt dabei auch die von dem Verfasser oder seinen Schülern angestellten experimentellen Untersuchungen. Schon die knappe Inhaltsangabe zeigt die Reichhaltigkeit des Buches, das von allen Lehrern und Erziehern gewürdigt zu werden verdient. Besonders die Vertreter der Pädagogik an unsern Lehrerbildungsanstalten werden dem Buche volle Beachtung schenken müssen."

[Dr. K. Tumlirz i. d. Oesterr. Zeitschr. f. Lehrerbildung I, H. 5.]

„Mit regem Eifer ist in den letzten Jahren auf dem Gebiete der Kinderseelenkunde gearbeitet worden. . . . Leider enthält diese Literatur auch manches Seichte und Dilettantenhafte, das vor ernster Kritik kaum bestehen kann. Wohltuend sticht hiergegen das von wissenschaftlichem Geiste getragene Werk von G. ab, das zweifellos zu dem Besten gehört, was in jüngster Zeit über das Seelenleben des Kindes geschrieben worden ist. Es führt in die Tiefe und kann vor allem zeigen, welche Fülle von Aufgaben es für die Kinderseele noch zu lösen giebt." [Literarischer Handweiser 1909, No. 1.]

„Dadurch, daß Groos von wirklichen Fällen, anschaulichen Beispielen ausgeht (beispielsweise auch bei den Gedächtnistypen), die er kritisch untersucht und bis in jede mögliche Eventualität verfolgt, gewinnt sein Abriß etwas Elementares, Schulmäßiges. Um deswillen halte ich das Buch für hervorragend geeignet, jungen strebsamen Lehrern ein Führer zu sein, ein zuverlässiger Wegweiser in das weite Gebiet der Kinder-Anthropologie."

[Deutsche Blätter f. erzieh. Unterricht 1910, 2.]

„. . . eine ungemein liebenswürdige, klare und anregende Form der Darstellung, die von der ersten bis zur letzten Zeile in Spannung hält und überall das Verlangen weckt, selber mitzuschaffen an der Wissenschaft vom Liebsten, was die Menschen auf Erden haben." [Allgem. Literaturblatt XIX, 1.]

Druck von W. Fr. Kaestner in Göttingen.